

مخاض العرب

٢٩

مقدمة

تهافت الفلاسفة

المسماة

مفاسد الفلاسفة

للإمام الغزالي

تحقيق

الدكتور سليمان دنيا



دار المغاري بمصر

ذخائر العرب

٢٩

مقدمة

تهافت الفلاسفة

المسماة

مقاصد الفلاسفة

للإمام الغزالي

منطق . وإلهيات . وطبيعيات

تحقيق

الدكتور سليمان دنيا

أستاذ الفلسفة المساعد بكلية أصول الدين



دار المغارف بمصر

١٩٦١

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سبحانه رفع من شأن العلم وأعلى من قدر أهله ، فقال
عز من قائل : (قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا
يَعْلَمُونَ ؟)

وقال (شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ
قَائِمًا بِالْقِسْطِ)

وقال (إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ)

ودعا إلى النظر في ملكوت السموات والأرض ؛ فإن العلم
الحق سبيله النظر والتفكير والتأمل ، فقال عز وجل :
(وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ ، وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا
تُبْصِرُونَ)

وقال (قُلْ أَنْظَرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ، وَمَا خَلَقَ
اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ)

وقال (قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ، فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ
ثُمَّ اللَّهُ يُنْشِئُ الشَّجَاةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ)

سبحانك ربى !! خلقت فى الإنسان عقلا ، ويسرت له

سبيل الوقوف على ما أودعت في الكون من أسرار ، ليهتدى إلى مكوّن الكون ومُبدِع أسرارهِ ، فوقف في منتصف الطريق ، اعترف بالكون وأنكر مكوّنه ، وشاهد الأسرار وحجّد مبدعها .

ولقد سجل الله على الإنسان هذه الوقفة التي يضر بها نفسه ولا يضر خالقه ، فقال عز من قائل : (أَوَلَمْ يَرَ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ . * وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ : مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ ، وَهِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ ، وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ * الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقَدُونَ أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ ، بَلَى وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ * إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ : كُنْ فَيَكُونُ * فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ) .

فكانت عاقبة أمره خسرًا .

(قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا * الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَّهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ، وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا * أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَاءِ رَبِّهِمْ فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزْنًا *)

ذَلِكَ جَزَاءُهُمْ جَهَنَّمُ بِمَا كَفَرُوا ، وَاتَّخَذُوا آيَاتِي وَرُسُلِي هُزُوءًا *)

(وَالْعَصْرِ * إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ * إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ)

اللهم إني أخلصت النية في طلب الحق قدلني عليه ، وخلصني من الهوى الذي أهلك قوماً وأضل آخرين .

رب واهد إلى الحق أقواماً ظنوا أنهم إذا أنكروه رغم قيام شواهدهم وسطوع أدلته ، ضاع وتلاشى ، كالنعامة الذي تظن أنها إذا حجبت نظرها عن رؤية العدو ، فقد نجت من خطره وبأسه .

رب : وصل وسلم على من بعثته مؤيداً بالحجج البالغة والمعجزات الباهرة ، فدعا إلى سبيلك بالحكمة والموعظة الحسنة .

وسبيلك ربي منهاج يكفل للآخذين به سعادتهم في دنياهم وآخرتهم . « اعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً ، واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً » . هذا هو الإسلام دين ودنيا ، سعادة في العاجل وسعادة في الآجل . ومن فهم الإسلام غير هذا ، فليصح فكرته .

اللهم وأعني على تسخير قواي التي وهبتني ، للاضطلاع
بما يجب على مثلي ، حتى ألقاك آمناً غير مفرط ولا مقصر ؛
إنك سميع قريب مجيب الدعوات يارب العالمين - آمين

مصر الجديدة في :

٢٢ من ذى القعدة سنة ١٣٧٩

سليمان دنيا

١٧ من مايو سنة ١٩٦٠

مقدمة

يعني الغزالي : (مقاصد الفلاسفة) آراءهم وأفكارهم ونظرياتهم .
وقد ضمن الغزالي كتابه هذا ، من آرائهم وأفكارهم ؛ خلاصة قيمة لعلومهم
المنطقية والإلهية والطبيعية .

ولا شك أن للفلاسفة علوماً غير هذه العلوم الثلاثة ، ولكن الغزالي اقتصر من
علومهم على هذه الثلاثة ؛ لأنها وحدها هي التي تلتقى مع الغرض الذي من أجله
ألّف الغزالي هذا الكتاب .

وذلك الغرض يرجع إلى أن الغزالي قد جال بخاطره أن يناقش الفلاسفة في
مسائل من الفلسفة يرى الغزالي أن الوسائل التي تأدت بالفلاسفة إليها وسائل ضعيفة
واهية ، وقد كانت تلك المسائل داخلة في نطاق ما يسمى بـ (العلم الإلهي) وما يسمى
بـ (العلم الطبيعي) .

ورغم ضعف الوسائل التي تأدت بالفلاسفة إلى هذه المسائل ؛ فإن هذه المسائل
قد تعارضت مع ما هو معروف مقرر في الإسلام .

ولكن الغزالي قبل أن يناقش هذه المسائل ، رأى أن يعرضها من وجهة نظر
أصحابها ، حتى يرد النقد على شيء قد اتضح وعرفت مراميّه وأهدافه .

ولما كانت هذه المسائل - كما قلنا سابقاً - داخلة في نطاق ما يسمى بالعلم
الطبيعي ، والعلم الإلهي ، فقد جعل الغزالي كتابه هذا ، قسمين :

قسماً إلهياً يصور مسائل العلم الإلهي من وجهة نظر الفلاسفة .

وقسماً طبيعياً يصور مسائل العلم الطبيعي من وجهة نظر الفلاسفة .

ولما كان الخطأ في مسائل كل من العلمين - فيما يرى الغزالي - راجعاً إلى
عدم إحكام المسائل المنطقية التي استخدمت كوسيلة لإنتاج مسائل كل من العلمين
وتطبيقها تطبيقاً صحيحاً ، فلا جرم رأى الغزالي أن يصور أيضاً - مع مسائل العلمين :
الطبيعي ، والإلهي ؛ من وجهة نظر الفلاسفة - مسائل علم المنطق ؛ لا تمهيداً

لإظهار أخطائهم المنطقية . إلى جانب أخطائهم الطبيعية والإلهية ، ولكن لتقرير مسأله ، وإعلان الاتفاق على الوسيلة التي اتخذها الفلاسفة طريقاً لاستنباط مسائل العلمين المختلف عليها ، والتي سيتخذها الغزالي نفسها كوسيلة لنقد الفلاسفة فيما أخطأوا فيه .

فكانت محتويات الكتاب ثلاثة أقسام ، مشتملة على ثلاثة علوم : المنطق والإلهي ، والطبيعي .

* * *

وقد حكى الغزالي قصة هذا الكتاب في بدايته ، حيث يقول :
[أما بعد . . . فلإني التمست كلاماً شافياً في الكشف عن تهافت الفلاسفة ، وتناقض آرائهم ، ومكان تلييسهم واغوائهم .
ولا مطمع في إسعافك إلا بعد تعريفك مذهبيهم ، وإعلامك معتقدهم ؛ فإن الوقوف على فساد المذاهب قبل الإحاطة بمداركها ، محال ؛ بل هو ردى في العماية والضلال .
فرايت أن أقدم على بيان تهافتهم كلاماً وجيزاً ، مشتملاً على حكاية مقاصدهم ، من علومهم : المنطقية ، والطبيعية ، والإلهية .

من غير تمييز بين الحق منها ، والباطل . بل لا أقصد إلا تفهيم غاية كلامهم من غير تطويل بذكر ما يجري مجرى الحشو والزوائد الخارجة عن المقاصد .
وأورده على سبيل الاختصاص والحكاية ، مقروناً بما اعتقدوه أدلة لهم ، ومقصود الكتاب حكاية مقاصد الفلاسفة ، وهو اسمه .
وأعرفك أولاً أن علومهم أربعة أقسام :

الرياضيات . والمنطقيات . والطبيعات . والإلهيات]

نعم إن علومهم هي هذه ، وأكثر من هذه ، فن الفلاسفة من اشتغل بالطب ، إلى جانب هذه العلوم ، ومنهم من اشتغل بالأخلاق ، ومن اشتغل بالموسيقى ، إلى جانب هذه أيضاً .

ولكن الغرض الذي خدنا بالغزالي إلى تأليف هذا الكتاب ، وهو ما شرحه الغزالي بقوله : (إني التمسيت كلاماً شافياً في الكشف عن تهافت الفلاسفة وتناقض آرائهم) يقضى عليه أن يقف فقط عند العلوم التي يرى أنهم تناقضوا فيها .

وهو لا يعني بالتناقض مجرد الخطأ . فليست أخطاء الفلاسفة — من حيث هي أخطاء — هي التي دعت الغزالي إلى أن يؤلف كتابه « تهافت الفلاسفة » ومقدمته الذي هو « مقاصد الفلاسفة » .

ولكن أخطاء الفلاسفة التي حملت الغزالي على أن يؤلف كتابيه هذين ، هي الأخطاء التي تعارضت مع مبادئ الدين ، وأصوله وعقائده .
فهذا اللون من الأخطاء خاصة ، هو الذي من أجله ألف الغزالي هذين الكتابين .

وقد جاء في افتتاحية كتاب « تهافت الفلاسفة » ما يوضح ذلك أتم وضوح قال الغزالي :

[أما بعد . . . فلإني قد رأيت طائفة يعتقدون في أنفسهم التميز عن الأتراب والنظراء ، بمزيد الفطنة والذكاء . قد رفضوا وظائف الإسلام من العبادات ، واستحقروا شعائر الدين ، من وظائف الصلوات ، والتوقى عن المحظورات ، واستهانوا بتعبدات الشرع وحدوده ، ولم يقفوا عند توقيفاته وقبوده .

بل خلعوا بالكلية ربقة الدين ، بفنون من الظنون ، يتبعون فيها رهطاً يصدون عن سبيل الله ، ويبغونها عوجاً ، وهم بالآخرة هم كافرون .
ولا مستند لكفرهم .

غير تقليد سماعي إلى ، كتقليد اليهود والنصارى ؛ إذ جرى على غير دين الإسلام ، نشوئهم وأولادهم ، وعليه درج آباؤهم وأجدادهم .
وغير بحث نظري ، صادر عن التعثر بأذيال الشبه الصارفة عن صوب الصواب . والانخداع بالخيالات المزخرفة ، كلا مع السراب .

كما اتفق لطوائف من النظر في البحث عن العقائد والآراء ، من أهل البدع والأهواء .

ولما مصدر كفرهم سماعهم أساء هائلة : كسقراط ، وبقرات ، وأفلاطون ، وأرسطوطاليس ، وأمثالهم ، وأطنان طوائف من متبعيهم وضلالهم ، في :
وصف عقولهم ، وحسن أصولهم ، ودقة علومهم : الهندسية ، والمنطقية ، والطبيعية ، والإلهية .

واستبدادهم — لفرط الذكاء والفطنة — باستخراج تلك الأمور الخفية .

وحكايتهم عنهم أنهم - مع رزانة عقولهم ، وغزارة فضلهم - منكرون للشرائع والنحل ، وجاحدون لتفاصيل الأديان والمثل ، ومعتقدون أنها نواميس مؤلفة وحيل مزخرفة . . .]

فهذا اللون من الأخطاء الفلسفية ، الذي أنجر أثره إلى الدين ، هو الذي من أجله يقع الغزالي مع الفلاسفة في خصومة .
فالعلوم التي تصطدم مسائلها مع الدين ، وتحدث خصومة بينها وبينه ، هي - دون غيرها - التي يتعرض لها الغزالي ، هنا في « مقاصد الفلاسفة » تلخيصاً وعرضاً ، وهناك في « تهافت الفلاسفة » مهاجمة ونقداً .

* * *

ويعود بنا الغزالي - في كتاب « مقاصد الفلاسفة » - إلى تعداد علوم الفلاسفة التي سيختار من بينها ما يعرضه في كتاب « مقاصد الفلاسفة » توطئة للرد عليه في كتاب « تهافت الفلاسفة » .

فيقول : [. . . وأعرفك أولاً أن علومهم أربعة أقسام :

الرياضيات . والمنطقيات . والطبيعات . والإلهيات .

أما الرياضيات : فهي نظر في الحساب والهندسة . . .

وليس في مقتضيات الهندسة . والحساب ، ما يخالف العقل ، ولا هي مما يمكن أن يقابل بإنكار وجحد .

وإذا كان كذلك فلا غرض لنا في الاشتغال بإيراده .

وأما الإلهيات : فأكثر عقائدهم فيها على خلاف الحق . والصواب نادر فيها .

وأما المنطقيات : فأكثرها على منهج الصواب ، والخطأ نادر فيها .

ولأنما يخالفون أهل الحق فيها ، بالاصطلاحات والإيرادات ؛ دون المعاني والمقاصد ؛ إذ غرضها تهذيب طرق الاستدلالات ، وذلك مما يشترك فيه النظار .

وأما الطبيعيات : فالحق فيها مشوب بالباطل ، والصواب فيها مشبه بالخطأ ،

فلا يمكن الحكم عليها بغالب ومغلوب .

وسيتضح في كتاب « التهافت » بطلان ما ينبغي أن يعتقد بطلانه ،

ولنفهم الآن ما نحن نورده على سبيل الحكاية مهملًا ومرسلًا ، من غير بحث عن الصحيح والفساد ، حتى إذا فرغنا منه ، استأنفنا له جدًّا وتشميرًا ، في كتاب مفرد نسميه

« تهافت الفلاسفة » إن شاء الله . . .]

* * *

ومما تجدر ملاحظته أن حصر الغزالي لعلوم الفلاسفة في أربعة : هو حصر لإجمالي .

وحديثه عن الرياضيات ، من حيث عدم الحاجة إلى التعرض لها بحكاية ولا نقد .

وحديثه عن الثلاثة الباقية ، بأنها موضوع بحثه في كتابه الأول العارض ، وفي كتابه الثاني الناقد .

يزيد في وضوح ما أشرنا إليه من أن الأخطاء الفلسفية التي تهم الغزالي في موقفه هذا ، وفي كتابيه هذين ، هي الأخطاء الفلسفية ، التي وقع بينها وبين مبادئ الدين تعارض .

ومما تجدر ملاحظته مرة أخرى أن حديث الغزالي عن المنطق ، من حيث إن أكثر مسائله هي على منهج الصواب ، وأن الخطأ فيه نادر ، حديث فيه التواء وغموض . فإنه بهذا الحديث قد سلك المنطق في قرن مع العلمين الآخرين - الإلهيات والطبيعات - اللذين بعد أن ينتهي من عرضهما في « مقاصد الفلاسفة » يتفرغ لنقدهما في « تهافت الفلاسفة » .

فن حينئذ في المنطق أخطاء - بمقتضى نص الغزالي نفسه - وإن اختلفت نسبتها فيه عن نسبة الأخطاء في زميليه : الإلهيات والطبيعات ، كان يجب بمقتضى المنهج الذي رسمه الغزالي لنفسه ، من أنه يذكر من علوم الفلاسفة في كتابه « مقاصد الفلاسفة » ما سيعرض له بالنقد في كتابه « تهافت الفلاسفة » أن ينقد المنطق . ومعنى هذا أن ما يتعرض له الغزالي في كتابه « مقاصد الفلاسفة » بالبيان ، مما يكون قد اشتمل على خطأ ، يتناوله ثانية في كتابه « تهافت الفلاسفة » بالنقد والترفيف . وما دام الغزالي قد حكم على المنطق بأن فيه أخطاءً ، وما دام قد حكاه في كتاب « مقاصد الفلاسفة » فلا بد أن يجيء دوره في كتاب « تهافت الفلاسفة » بالنقد والترفيف ، والتصحيح .

وهذا ما صرح به الغزالي في قوله من النص السابق (وسيتضح في كتاب التهافت بطلان ما ينبغي أن يعتقد بطلانه) .

بعد أن قال عن المنطق (وأما المنطقيات فأكثرها على منهج الصواب ، والخطأ نادر فيها) .

نعم إن الأخطاء التي في المنطق — على فرض أن فيه أخطاء — ليست مما يتعارض مع الدين مباشرة ، ولكنها إن كانت ، فخطورتها على الدين ، تجيء من حيث أن المنطق وسيلة لاستنباط العلوم الإلهية والطبيعية التي يوجد في مسائلها ما يتعارض مع الدين .

فمن حيث إن خطأ الوسيلة أو ضعفها ، يتأدى إلى خطأ ما هي وسيلة له ، يصبح المنطق — إن كان فيه أخطاء — خطراً على الدين بهذا الاعتبار ، ومن وظيفة المدافع عن الدين ، أن لا يهمل أخطاء من هذا النوع ، بل يجدر به أن يصححها حتى يهيئ لمستعمليه فرصة لاستنباط أفكار صحيحة .

ولكن إذا رحنا إلى كتاب «تهافت الفلاسفة» هل نجد فيه نقداً للمنطق؟ لا... فكتاب «تهافت» قد قسمة صاحبه إلى عشرين مسألة جعل منها ست عشرة، إلهيات ، وأربعة طبيعيات ، وليس فيه لنقد المنطق أثر . وفي هذا لا شك خروج على المنهج الذي رسمه الغزالي لنفسه ، وهو :

أن يلخص في كتابه «مقاصد الفلاسفة» من علوم الفلاسفة ما يرى أن فيه أخطاء ، ينجر أثرها بالمباشرة ، أو بالواسطة ، إلى الدين .
وقد لخص الغزالي بين ما لخص في كتابه «مقاصد الفلاسفة» علم المنطق ، وحكم عليه بأن فيه أخطاء .

فلم إذن كان الجهد في تلخيصه في «مقاصد الفلاسفة» ، مع الحكم عليه بأن فيه أخطاء؟

والمنطق بهذا الاعتبار قد شارك العلوم الإلهية والطبيعية ، من جهة خطورته على الدين باعتباره وسيلة ينجر خطؤها إلى الخطأ في استنباط الأحكام التي يستعمل المنطق وسيلة إليها .

وساواها في أنه احتل من كتاب مقاصد الفلاسفة القسم الأول من أقسام ثلاثة . فلم — وقد ساواها وشاركها في هذه الأمور ، ووقف بها منها على قدم المساواة — يستثنى الغزالي في كتاب «تهافت» فلا يبذل من أجله في النقد والتقويم ، مثل ما يبذل من أجل شريكه ؟

وليت الأمر وقف في كتاب «تهافت» عند هذا الحد من إغفال نقد الأخطاء المنطقية وتقويمها ، بل لقد جاوزه :

إلى الإشادة بأهمية المنطق إشادة تتضمن الإشارة إلى صدق قضاياه . ثم إلى التصريح بأن الغرض من التأليف فيه هو اتخاذها حكماً بين الغزالي وبين الفلاسفة ، فيما يختلفان فيه من مسائل العلوم الإلهية ، أو الطبيعية . وذلك حيث يقول الغزالي في المقدمة الرابعة من كتاب «تهافت الفلاسفة» .

[... نعم قولهم : إن المنطقيات لا بد من إحكامها هو صحيح . ولكن المنطق ليس مخصوصاً بهم ، وإنما هو الأصل الذي نسميه في «فن الكلام» «كتاب النظر» فغيروا عبارته إلى المنطق تهويلاً . وقد نسميه «كتاب الجدل» وقد نسميه «مدارك القول» .

فإذا سمع المتكاسيس المستضعف اسم «المنطق» ظن أنه فن غريب لا يعرفه المتكلمون ، ولا يطلع عليه إلا الفلاسفة .

ونحن لدفع هذا الخيال ، واستئصال هذه الحيلة في الإضلال ، نرى أن نفرد القول في «مدارك العقول» في هذا الكتاب ، ونهجر فيه ألفاظ المتكلمين والأصوليين ، بل نوردنا عبارات المنطقيين ، ونصحبها في قوالهم ، ونقتنى آثارهم لفظاً لفظاً ، ونناظرهم في هذا الكتاب بلغتهم — أعني بعباراتهم في المنطق — ونوضح أن :

ما شرطوه في صحة مادة القياس ، في قسم «البرهان» من المنطق ، وما شرطوه في صورته في كتاب «القياس» .

وما وضعوه من الأوضاع في «إيساغوجي» و «قاطيغورياس» التي هي من أجزاء المنطق ومقدماته ، لم يتمكنوا من الوفاء بشيء منه في علومهم الإلهية . ولكننا نرى أن نورد «مدارك العقول» في آخر الكتاب ؛ فإنه كالألة لدرك مقصود الكتاب .

ولكن رب ناظر يستغنى عنه في الفهم ، فتؤخره حتى يعرض عنه من لا يحتاج إليه .

ومن لا يفهم ألفاظنا في آحاد المسائل في الرد عليهم ، فينبغي أن يبتدئ أولاً بحفظ كتاب «معيار العلم» الذي هو الملقب بـ «المنطق» عندهم [...] .

فالمنطق إذن مذكور في كتاب «تهافت الفلاسفة» لا لينال ما يناله زميله
- الطبيعي والإلهي - من نقد ، ولكن ليتخذ آلة لدرك مقصود كتاب «تهافت
الفلاسفة» .

وهذا المعنى هو ما نوهنا به سابقاً^(١) حيث قلنا : (ولما كان الخطأ في مسائل
كل من العلمين - فيما يرى الغزالي - راجعاً إلى عدم إحكام المسائل المنطقية ،
التي استخدمت كوسيلة لإنتاج مسائل كل من العلمين ، وعدم تطبيقها تطبيقاً
صحيحاً ، فلا جرم رأى الغزالي أن يصور أيضاً - مع مسائل العلمين : الطبيعي
والإلهي ، من وجهة نظر الفلاسفة - مسائل علم المنطق لا تمهيداً لإظهار أخطائهم
المنطقية ، إلى جانب أخطائهم الطبيعية والإلهية ، ولكن لتقرير مسائله ،
وإعلان الاتفاق على الوسيلة التي اتخذها الفلاسفة طريقاً لاستنباط مسائل
العلمين المختلف عليها . والتي سيتخذها الغزالي نفسها الوسيلة لنقد الفلاسفة فيما
أخطأوا فيه . . .)

هذا هو الذي قلناه سابقاً ، وهو يتفق تمام الاتفاق مع ما جاء في نص كتاب
(تهافت الفلاسفة) .

لذلك لا يسعنا إلا أن نؤكد ما قلناه سابقاً من أن ما جاء في كتاب (مقاصد
الفلاسفة) بخصوص المنطق غير واضح ؛ فإن ما جاء في هذا الكتاب بخصوص المنطق
من الحكم بأن فيه أخطاء ، ومن الحكم بأن كتاب (مقاصد الفلاسفة) اتخذ
مكاناً لعرض ما فيه أخطاء من علوم الفلاسفة ، تمهيداً لنقده في كتاب (تهافت
الفلاسفة) لا يؤيده ما جاء في كتاب (تهافت الفلاسفة) الذي لم يعرض لنقد المنطق
بشيء ، والذي صرح بأن المنطق مذكور فيه ليتخذ آلة لفهم الكتاب ،
وحكما بين الفلاسفة وبين الغزالي .

على أن في الأمر ناحية ثانية ، بالنسبة لذكر المنطق في كتابي (مقاصد
الفلاسفة) و (تهافت الفلاسفة) تجعلني غير قادر على فهم هذا التكرار .
إن تكرار العلم الطبيعي في الكتابين مفهوم ؛ فإنه مذكور في أحدهما ، على
سبيل العرض ، ومذكور في الثاني على سبيل النقد . وقد جعل ذكر العرض تمهيداً
لذكر النقد .

كذلك تكرار العلم الإلهي في الكتابين مفهوم ؛ لأن الشأن فيه كالشأن في
العلم الطبيعي سواء بسواء .

أما المنطق الذي ذكر في كتاب (مقاصد الفلاسفة) لما فيه من أخطاء تمهيداً
لنقده في تهافت الفلاسفة ، كما يفهم من الغرض الذي صرح به الغزالي في «مقاصد
الفلاسفة» ، أو باعتباره آلة لفهم الفلسفة الإلهية والطبيعية ، التي يلخصها الغزالي لينقدها ،
وباعتباره أيضاً وسيلة عجز الفلاسفة عن تطبيقها تطبيقاً صحيحاً في مسائل العلمين
الطبيعي والإلهي ، كما حققنا نحن اعتماداً على نصوص من «كتاب التهافت» .

فقد كرره الغزالي في الكتابين بصورة واحدة ، هي صورة العرض في الكتابين ،
بفارق واحد ، هو التوسع في العرض في كتاب (تهافت الفلاسفة) أوفى معنى أدق ،
في كتاب (معيان العلم) الذي صرح الغزالي في النص السابق بأنه قسم أخير من
كتاب (تهافت الفلاسفة) عن العرض في كتاب (مقاصد الفلاسفة) .
فما هو داعي هذا التكرار ؟ هذا هو الشيء غير المفهوم .

* * *

وبما تجدر الإشارة إليه أن الغزالي قد عنى عناية بالغة الأهمية ببيان أن ما جاء
في كتابه (مقاصد الفلاسفة) هو تصوير لآراء الفلاسفة ، وعلى مسئوليتهم ، وهو
إنما يحكي وينقل فقط .

وقد مر بنا النص الذي جعله الغزالي أول حديثه في الكتاب ، وافتتحه به لتقرير
هذه الحقيقة .

ثم عاد في آخر المنطق ، وهو القسم الأول من الكتاب يقول :

(هذا ما أردنا تفهيمه وحكايته من المنطق .

ثم نذكر بعد هذا العلم ، الإلهيات عندهم إن شاء الله) .

وأخيراً عاد في نهاية الكتاب ، أعنى في آخر الطبيعيات ، ليؤكد هذه الحقيقة
بقوله :

(فهذا ما أردنا أن نحكيه من علومهم - المنطقية ، والإلهية ، والطبيعية - من

غير اشتغال في تمييز الغث من السمين ، والحق من الباطل ، ولنفتتح بعد هذا بكتاب
«تهافت الفلاسفة» حتى يتضح بطلان ما هو باطل من هذه الآراء) .

* * *

ولعله من خلال ما سبق ، من النصوص التي اقتبسناها من كتابي (مقاصد الفلاسفة) و (تهافت الفلاسفة) ومن محاولتنا لشرحها وتفهمها تتضح العلاقة بين هذين الكتابين :

فكتاب (مقاصد الفلاسفة) كتاب يعرض فيه الغزالي أفكار الفلاسفة : الطبيعية والإلهية ، على مسئوليتهم ، تمهيداً لنقدها والرد عليها .
وكتاب (تهافت الفلاسفة) كتاب ينقد فيه الغزالي من أفكار الفلاسفة التي لخصها في كتابه (مقاصد الفلاسفة) ما يرى أن الصواب أخطأهم فيه .
ومن بيان العلاقة بين الكتابين يتضح أن الفلاسفة الذين يلخص الغزالي أفكارهم في كتابه (مقاصد الفلاسفة) هم نفس الفلاسفة الذين ينقد الغزالي أفكارهم في كتابه (تهافت الفلاسفة) .

فمن هم هؤلاء الفلاسفة ؟

إنهم الفلاسفة الذين كان لفلسفتهم من الرواج ما جعلها تتداول خلال القرون منذ عرفت الفلسفة إلى أن وصلت إلى عهد الغزالي ، وتلقى بالقبول خلال هذه الحقب الطويلة .

أما الفلاسفة الذين تعثرت فلسفتهم خلال الطريق ، وصادفت من رد عليها ، وأظهرز فيها ، ووجه إليها من النقد ما جعلها تتوارى في منعرجات الزمن ، فلا يعرفها الناس - إذا عرفوها - إلا شوهاء بتراء ، فقد وفر الغزالي على نفسه مهمة الوقوف معها ليعرضها في كتابه (مقاصد الفلاسفة) . ثم لينقدها في كتابه (تهافت الفلاسفة) لأنه يرى أن ذلك اشتغال بما لا يجدي ، فلا ينبغي أن يفترض حياً شيء مات وووري التراب ؟

وبيان ذلك : أن الغزالي رأى في وقفة أرسطو التي وقفها من الفلاسفة السابقين محّص فيها تراثهم وقبل منه ورد ، عاملاً من العوامل التي تساعد على عدم ضرورة التفصّل عن جميع الفلاسفة السابقين ، وجميع ما قالوه في الطبيعة والإلهيات ، وتتبع أخطائهم والرد عليها .

فما استبعده أرسطو وزيفه ، لا حاجة بالغزالي إلى إعادة النظر فيه .
أما ما استبقاه أرسطو من فلسفة من سبقه ، وما أضافه إليها من عنده ، وتلقته الأجيال التالية بالقبول حتى وصل إلى العرب ، وأحدث في البيئة العربية ما أحدث

مع ما فيه مما يخالف الدين ، فهو الجدير بأن يوفر له الغزالي جهده .
ولإذا كان أشد الناس افتتاناً بأرسطو من العرب ، وأشدّهم قرباً إلى زمن الغزالي ، هم الفارابي وابن سينا ، فهما إذن الخصم المباشر الذي سيواجهه الغزالي .
ولإذا كان الفارابي وابن سينا بدورهما ، قد عدلا بعض أفكار أرسطو ، فليس فيما رفضاه واستنكفا من المتابعة فيه ، ما يدعو الغزالي إلى أن يكرر نقده وتزييفه .
فالفارابي وابن سينا إذن هما الفيلسوفان اللذان يعنهما الغزالي في عنوان كتابيه (مقاصد الفلاسفة) و (تهافت الفلاسفة) وأفكارهما هي التي لخصها الغزالي وعرضها في كتابه الأول ، ونقدها وزيفها في كتابه الثاني . . .
ولكن إذا كان الغزالي يقصد بالفلاسفة الفارابي وابن سينا ، فن حيث إنهما يمثلان الفلسفة التي تعتبر موضع رضى الفلاسفة منذ عهد أرسطو حتى عهد الغزالي .

ففي نقد الغزالي لهما ، نقد للفلاسفة جميعاً منذ عهد أرسطو حتى عهد الغزالي ، وفي نقد الغزالي لفلسفتهم نقد للفلسفة التي لقيت رواجاً وقبولاً منذ عهد أرسطو حتى عهد الغزالي .

وفي ذلك يقول الغزالي في المقدمة الأولى من كتاب (تهافت الفلاسفة) .

[ليعلم أن الخوض في حكاية اختلاف الفلاسفة تطويل ؛ فإن خبطهم طويل ونزاعهم كثير ، وآراءهم منتشرة ، وطرقهم متباعدة متدابرة .
فلنقتصر على إظهار التناقض في رأى مقدمهم الذي هو الفيلسوف المطلق ، والمعلم الأول ، فإنه رتب علومهم وهذبها بزعمهم ، وحذف الحشو من آرائهم ، وانتقى ما هو الأقرب إلى أصول أهوائهم وهو رسطاليس .

وقد رد على كل من قبله ، حتى على أستاذه الملقب عندهم بأفلاطون الإلهي ، ثم اعتذر عن مخالفته أستاذه بأن قال : أفلاطون صديق ، والحق صديق ، ولكن الحق أصدق منه .

ولأننا نقلنا هذه الحكاية ليعلم أنه لا تثبت ولا إتقان لمذهبهم عندهم ، وأنهم يحكمون بظن وتخمين ، من غير تحقيق ويقين .

ويستدلون على صدق علومهم الإلهية بظهور العلوم الحسابية والمنطقية ، ويستدرجون به ضعفاء العقول .

ولو كانت علومهم الإلهية متقنة البراهين نقية عن التخمين ، كعلومهم الحسابية لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا في الحسابية .

ثم المترجمون لكلام رسطاليس ، لم ينفك كلامهم عن تحريف وتبديل ، معوج إلى تفسير وتأويل ، حتى أثار ذلك نزاعاً بينهم .

وأقومهم بالنقل والتحقيق ، من المتفلسفة في الإسلام « الفارابي » أبو نصر و « ابن سينا » .

فنقتصر على أبطال ما اختاره ، ورأياه الصحيح من مذهب رؤسائهما في الضلال ؛ فإن ما هجراه واستنكفا من المتابعة فيه ، لا يمارى في اختلاله ، ولا يفتقر إلى نظر طويل في إبطاله .

فليعلم أنا مقتصرون على رد مذاهبهم بحسب نقل هذين الرجلين [

* * *

بقي علينا أن نلاحظ أن الغزالي وهو يلخص في كتابه (مقاصد الفلاسفة) أفكار الفلاسفة الإلهية ، والطبيعية والمنطقية ، لم يقتصر في هذا الكتاب على المسائل التي تعرض لها بالنقد في كتابه (تهافت الفلاسفة) .

ففي كتاب (تهافت الفلاسفة) تعرض الغزالي لنقد مسائل خاصة من العلم الإلهي ، ومسائل خاصة من العلم الطبيعي .

ولكن في كتاب (مقاصد الفلاسفة) عرض الغزالي العلم الإلهي بأكمله ، والعلم الطبيعي بأكمله .

وقد كان مقتضى قول الغزالي في (مقاصد الفلاسفة) :

(أما بعد فإنني التمت كلاماً شافياً في الكشف عن : تهافت الفلاسفة ، وتناقض آرائهم ، ومكان تلبسهم وإغوائهم .

ولا مطعم في إسعافك إلا بعد تعريفك مذهبهم ، وإعلامك معتقدهم ؛ فإن الوقوف على فساد المذاهب قبل الإحاطة بمداركها محال ؛ بل هو رمي في العماية

والضلال) .

أن الغزالي قبل أن ينقد المذهب في الكتاب المخصص لذلك ، وهو (تهافت الفلاسفة) سيصوره أيضاً تصويراً يساعد على فهمه قبل التعرض لنقده ، وجعل مكان تصويره كتابه (مقاصد الفلاسفة) .

ومقتضى هذا أن يقتصر الغزالي في تصوير المذاهب في كتاب (مقاصد الفلاسفة) على القدر الفاسد الذي سينقده في كتابه (تهافت الفلاسفة) .

ولكننا نجد الغزالي يصور في كتابه (مقاصد الفلاسفة) جميع مسائل العلم الإلهي ، وجميع مسائل العلم الطبيعي ، لا خصوص المسائل التي تعرض لها بالنقد في كتابه (تهافت الفلاسفة) .

فلا بد أن يكون وراء هذا التوسع في العرض ، توسعاً يزيد عن حدود العلاقة التي تربط بين كتابي (مقاصد الفلاسفة) و (تهافت الفلاسفة) غرض آخر غير مجرد التعريف بالمذهب قبل التعرض لنقده .

وهذا الغرض يوضحه الغزالي في المنقذ من الضلال في قوله :

[... وكان قد نبئت نابتة التعليمية وشاع بين الخلق تحديدهم بمعرفة معنى الأمور من جهة الإمام المعصوم القائم بالحق .

عنّي لي أن أبحث عن مقالهم لأطلع على ما في كتبهم ، ثم اتفق أن ورد عليّ أمر جازم من حضرة الخلافة ، بتصنيف كتاب يكشف عن حقيقة مذهبهم فلم يسعني مدافعتي ، وصار ذلك مستحاً من خارج ، ضميمة للبائع الأصلي من الباطن .

فابتدأت بطلب كتبهم وجمع مقالاتهم ، وكان قد بلغني بعض كلماتهم المستحدثة التي ولدتها خواطر أهل العصر ، لا على المنهاج المعهود من سلفهم .

فجمعت تلك الكلمات ورتبتها ترتيباً محكماً مقارناً للتحقيق ، واستوفيت الجواب عنها ، حتى أنكر بعض أهل الحق مني مبالغتي في تقرير حجّتهم ، وقال هذا سعي لهم ؛ فإنهم كانوا يعجزون عن نصره مذهبهم لمثل هذه الشبهات ، لولا تحقيقك لها ، وترتيبك إياها .

وهذا الإنكار من وجه حق ، فلقد أنكر أحمد بن حنبل ، على الحارث المحاسبي تصنيفه في الرد على المعتزلة .

فقال الحارث : الرد على البدعة فرض :

فقال أحمد : نعم ، ولكن حكيته شبهتهم أولاً ، ثم أجبت عنها ، فلم تأمن أن يطالع الشبهة من تعلق ذلك بفهمه ، ولا يلتفت إلى الجواب ، أو ينظر إلى الجواب ولا يفهم كنهه .

وما ذكره أحمد حق ، ولكن في شبهة لم تنتشر ولم تشتهر : أما إذا انتشرت فالجواب عنها واجب ، ولا يمكن الجواب إلا بعد الحكاية .

نعم ، ينبغي أن لا يتكلف لهم شبهة لم تتكلف ، ولا أتكلف أنا ذلك ، بل كنت قد سمعت تلك الشبهة من واحد من أصحابي المختلفين إلى ، بعد أن كان قد التحق بهم ، وانتحل مذهبهم ، وحكى أنهم يضحكون على تصانيف المصنفين في الرد عليهم ؛ فإنهم لم يفهموا بعد حجبتهم ، وذكر تلك الحجة وحكاها عنهم . فلم أرض لنفسي أن يظن بي غفلة عن أصل حجبتهم ؛ فلذلك أوردتها . ولا أن يظن بي أني وإن سمعتها فلم أفهمها ؛ فلذلك قررتها .

والمقصود أني قررت شبهتهم إلى أقصى الإمكان ثم أظهرت فسادها . . .

هكذا يقرر الغزالي موقفه من الباطنية ، أو أصحاب مذهب التعليم ، كما يسميهم . يقرر أنه لم يرض لنفسه أن يظن به الغفلة عن مذهب يتعرض لنقده ؛ إنه لا يرضى لنفسه أن يقول عنه أصحاب مذهب التعليم ما قالوه عن غيره ، وقد قالوا عن غيره : إنه يرد عليهم وهو جاهل بمذهبهم .

ولقد احتاط الغزالي لنفسه من إيراد مثل هذه التهمة بالتأليف في مذهب الباطنية كما لو كان واحداً منهم ، حتى إذا ما رد على المذهب بعد ذلك ، لم يتأت لأصحاب المذهب أن يتهموه بمثل ما اتهموا به غيره ، من أنه ، جاهل بالمذهب الذي يرد عليه ، هذا هو ما يصرح به الغزالي عن نفسه ، بالنسبة للمذهب الباطنية .

* * *

ولقد كان للفلاسفة موقف مثل موقف أصحاب التعليم ؛ إنهم كانوا يصادفون من يرد عليهم قبل أن يفهم مذهبهم ولم يشأ الغزالي أن يكون واحداً من هؤلاء وقد حكى الغزالي نفسه ذلك ، فقال :

(. . . ثم إنني ابتدأت بعد الفراغ من علم الكلام ، بعلم الفلسفة ، وعلمت يقيناً أنه لا يقف على فساد نوع من العلوم من لا يقف على منتهى العلم ، حتى يساوى أعلمهم في أصل العلم ثم يزيد عليه ، ويجاوز درجته ، فيطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم ، من غور وغائلة .

فإذ ذاك يمكن أن يكون ما يدعيه من فسادها حقاً .

ولم أر أحداً من علماء الإسلام صرف عنايته واهتمته إلى ذلك ، ولم يكن في كتب المتكلمين من كلامهم حيث اشتغلوا بالرد عليهم إلا كلمات معقدة مبددة ، ظاهرة التناقض والفساد لا يظن الاغترار بها بغافل عامي ، فضلاً عما يدعى دقائق العلوم .

فعلمت أن رد المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنهه ردى في عمية ، فشمرت عن ساق الجد ، في تحصيل ذلك العلم من الكتب بمجرد المطالعة ، من غير استعانة بأستاذ ، وأقبلت على ذلك في أوقات فراغي ، من التصنيف والتدريس ، في العلوم الشرعية ، وأنا ممنو بالتدريس والإفادة لثلاثمائة نفر من الطلبة ببغداد ، فأطلعني الله سبحانه بمجرد المطالعة في هذه الأوقات المختلطة على منتهى علومهم في أقل من سنتين . ثم لم أزل أواظب على التفكير فيه بعد فهمه قريباً من سنة ، أعاوده ، وأردده ، وأتفقد غوائله وأغواره ، حتى اطلعت على ما فيه من خداع وتلبيس ، وتحقيق وتخييل اطلاعاً لم أشك فيه . . .

فليس يبعد ، وحال الفلاسفة شبيه بحال أصحاب مذهب التعليم ، أن يصنع الغزالي مع الفلاسفة مثل ما صنع مع أصحاب التعليم ، وأن يضرب عصافيرين بحجر واحد ، فيؤلف في العلم الطبيعي والعلم الإلهي تأليفاً مختصراً وافياً ، مثل كتاب (مقاصد الفلاسفة) .

يمهد به لنقد الفلسفة في كتابه (تهافت الفلاسفة) من ناحية .

ويدفع عن نفسه تهمة أنه ينقد الفلسفة قبل فهمها ، كما فعل غيره .

وهذا الغرض الثاني يقتضى أن يؤلف الغزالي في العلمين اللذين يريد أن ينقدهما - أعني الطبيعي والإلهي - تأليفاً يشتمل على كل المسائل الرئيسية العلمين ، لا أن يقتصر على خصوص المسائل التي يريد نقدها فقط .

وبهذا نكون قد وضعنا يدنا على مبرر يصلح أن يكون سبباً لتأليف الغزالي كتاباً مشتملاً على كل مسائل العلمين : الطبيعي والإلهي ، لا على خصوص المسائل التي يريد أن ينقدها في كتابه (تهافت الفلاسفة) .

* * *

وما دام كتاب (مقاصد الفلاسفة) المشتمل على المنطق والطبيعي والإلهي ، قد أُلِف تحت تأثير هذا الباعث الذي من شأنه أن يحمل على الإجابة والإنتقان ،

بل وعلى التحدى فى الوقت ذاته .

هذا إلى جانب أن الغزالى قد منحه الله قوة التعبير الواضح ، بحيث يستطيع أن يصور أدق المعانى وأصعبها بعبارة غاية فى الوضوح والظهور . فإن كتاب مقاصد الفلاسفة يصلح أن يكون بداية ضرورية لكل من يريد أن يقرأ الفلسفة الإسلامية ، إنه خطوة ينبغي أن يبدأ بها كل طالب فلسفة ؛ إنه يعطيه خلاصة واضحة دقيقة فى الوقت ذاته لفلسفة المسلمين ، إن كتاب (مقاصد الفلاسفة) يذكرنى بكتاب للفارابى كان له شأن خطير فى حياة ابن سينا العلمية .

فقد حكوا أن ابن سينا قرأ كتاباً لأرسطو أربعين مرة فلم يفهمه ، وبلغ به أن حفظه عن ظهر قلب ، ورغم ذلك لم يفهمه ، ولقد كاد ابن سينا أن يئأس من الفلسفة وأتهم نفسه بالقصور والعجز عن إدراك مرامى فلسفة أرسطو .

وبينا هو جالس فى سوق الوراقين تتنازع وساوس وشكوك من جراء الفلسفة ، حضر أحد باعة الكتب الجائلين وعرض عليه كتاباً للفارابى ، فهره ابن سينا وزجره ، وقال له : لا حاجة بى إلى الفلسفة ، ولا إلى كتبها ، فتوصل إليه البائع أن يشتريه رحمة بصاحبه ؛ فإنه لم يبع شيئاً طول نهاره ، وصاحبه يحتاج إلى شيء يقتات به . . . فدفع له ابن سينا دريهمات وأخذ منه ، وإذا هذا الكتاب ، قد ألفه الفارابى خصيصاً لحل مغالقات الأرسطى الذى أعجز ابن سينا فهمه ، فما كاد ابن سينا يقرأ هذا الكتاب ، حتى بدأت مغالقات كتاب أرسطو تفتتح له ، وقد كان حافظاً له ، فلم يحتاج إلى مراجعته . فوقع هذا الكتاب الفارابى ، موقعاً حسناً ، من نفس ابن سينا واعتبره ذا شأن كبير فى حياته العلمية ، فأولم وليمة شكرياً لله على هذا التوجيه الموفق إلى العلم .

فكهذا قد يكون كتاب ما وسيلة ناجحة موفقة إلى كتب أخرى ، أو إلى علم خاص . وإن كتاب (مقاصد الفلاسفة) يبدو لى أشبه ما يكون بالكتاب الذى ألفه الفارابى ؛ ليكون بداية يجدر بدارس فلسفة أرسطو أن يبدأ به . فكتاب (مقاصد الفلاسفة) يصلح أن يكون بداية موفقة لدراسة الفلسفة الإسلامية يجدر بالمبتدئين أن يتخذوا منه خطواتهم الأولى ، والله ولى التوفيق .

مصر الجديدة فى :

٢٥ من ذى القعدة سنة ١٣٧٩

٢٠ من مايو سنة ١٩٦٠

سليمان دنيا

أصول الكتاب

اعتمدنا فى طبع هذا الكتاب على أصلين :

أحدهما : هو المطبوع الذى طبعته مطبعة دار السعادة سنة ١٣٣١ هـ وهو مأخوذ من أصل خطى كان فى حيازة السيد (محيى الدين صبرى الكردى) جلبه معه من البلاد النائية ، كما يقول هو :

وهى نسخة جيدة :

والثانى : مخطوط بدار الكتب الأزهرية تحت رقم ٨٦ خصوصية و ٢٧١٤٣ حكمة وفلسفة وهو غير مؤرخ ؛ لأن وريقات من آخره ضائعة ، ويرى فضيلة الأستاذ الشيخ أبو الوفا المراغى ، مدير مكتبة الأزهر ، أن خطه يشبه خطوط القرن الثامن الهجرى .

وقد وجدت فى كل من الأصلين ما يكمل نقص الآخر ، فجاء مطبوعنا هذا ، مكملًا لنقص كل منهما .

أسأل الله أن ينفع به فى الغرض الذى من أجله ألفه صاحبه ، ومن أجله أخرجناه نحن وصل اللهم على سيدنا محمد النبى الأمى وعلى آله وصحبه وسلم .

مصر الجديدة فى ٢٥ من ذى القعدة سنة ١٣٧٩ سليمان دنيا

٢٠ من مايو سنة ١٩٦٠

مقدمة

تهافت الفلاسفة

المسماة

مقاصد الفلاسفة

للإمام الغزالي

المنطق

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي عصمنا من الضلال ، وعرفنا منزلة أقدام الجهاد . والصلاة والسلام — وفي نسخة بدون عبارة « والسلام » — على المخصوص من ذى الجلال ، بالقبول والإقبال ، محمد المصطفى ، خير خلقه ، وعلى آله خير آل .

أما—وفي نسخة « فأما » — بعد فإنى— وفي نسخة « فإنك » — التمت كلاماً شافياً في الكشف عن (تهافت ^(١) الفلاسفة) وتناقض آرائهم ، ومكامن تلبيسهم وإغوائهم ولا مطمع في إسعافك إلا بعد تعريفك مذهبهم ، وإعلامك معتقدهم ؛ فإن الوقوف على فساد المذاهب — وفي نسخة « المذهب » — قبل الإحاطة بمداركها ، محال ؛ بل هو رى في العماية والضلال — وفي نسخة « عماية وضلال » —

فرأيت أن أقدم على بيان (تهافتهم) — وفي نسخة « التهافت » — كلاماً وجيزاً ، مشتملاً على حكاية مقاصدهم ، من علومهم (المنطقية) و (الطبيعية) و (الإلهية) من غير تمييز بين الحق منها والباطل ، بل لا أقصد — وفي نسخة بزيادة « فيه » — إلا تفهيم غاية — وفي نسخة « غايات » — كلامهم ، من غير تطويل بذكر ما يجرى مجرى الحشو والزوائد الخارجة عن المقاصد .

وأورده على سبيل الاختصاص ^(٢) والحكاية— وفي نسخة « الحكاية والاقتصاص » — مقررناً بما اعتقدوه أدلة لهم .

ومقصود الكتاب ، حكاية (مقاصد الفلاسفة) وهو اسمه .

وأعرفك أولاً ، أن علومهم أربعة أقسام :

الرياضيات . والمنطقيات . والطبيعات . والإلهيات .

أما الرياضيات : فهي نظر في الحساب والهندسة ، وليس في مقتضيات

(١) يعنى تناقضهم ، ولما لم يكن الغزالي قد ألف كتابه المشهور المسمى (تهافت الفلاسفة) بعد ، فعلله قد اختار هذه العبارة التي وردت على لسانه هنا اسماً لكتابته الذي ألفه بعد ذلك ، وسماه (تهافت الفلاسفة) .

(٢) قال في المختار (اقتص أثره : تتبعه) .

الهندسة والحساب - وفي نسخة « الحساب والهندسة » - ما يخالف العقل ^(١) ،
- وفي نسخة « الحق » - ولا هي مما يمكن أن يقابل بأنكار وجحد .

وإذا كان كذلك ، فلا غرض لنا في الاشتغال بإيراده .

وأما الإلهيات : فأكثر عقائدهم فيها - وفي نسخة بدون عبارة « فيها » - على خلاف الحق ^(٢) ، والصواب نادر فيها - وفي نسخة « فيها نادر » .

وأما المنطقيات : فأكثرها على منهج الصواب ، والخطأ نادر فيها ، وإنما يخالفون

أهل الحق ^(٣) فيها بالاصطلاحات والإيرادات ، دون المعاني والمقاصد ؛ إذ غرضها تهذيب طرق الاستدلالات - وفي نسخة « الاستدلال » - وذلك مما يشترك فيه النظر .

وأما الطبيعيات : فالحق فيها مشوب - وفي نسخة « مشوب فيها » - بالباطل ، والصواب فيها مشتبّه بالخطأ ، فلا وفي نسخة « ولا » - يمكن الحكم عليها بغالب ومغلوب .

وسيتضح في (كتاب التهافت) بطلان ما ينبغي أن يعتقد بطلانه .

ولنفهم الآن - وفي نسخة بدون كلمة « الآن » - ما نورده على سبيل الحكاية مهملاً مرسلًا ، من غير بحث عن الصحيح - وفي نسخة « منه » - والفاقد .

حتى إذا فرغنا منه استأنفنا له جدًّا وتشميراً ، في كتاب مفرد نسميه . (تهافت الفلاسفة ^(٤)) - وفي نسخة « نسميه كتاب تهافت الفلاسفة » - إن شاء الله .

ولتقع البداية بتفهم (المنطق) وإيراده .

(١) في تعويل الغزالي على (العقل) في مجالات الخلاف بينه وبين الفلاسفة ، ما يدل على أن الدور

الذي يقوم به في بيان تناقض الفلاسفة ، هو دور فلسفي ؛ لأنه يجعل العقل الذي كان أساساً أقام عليه الفلاسفة صرح فلسفتهم ، هو نفسه المعول الذي يهدم به الصرح الذي شيدوه ، فالعقل الذي هو متمسكهم ،

ومعتد بهم ، هو نفسه متمسكه ومعتمه ، فليسوا إذن باسم الفلسفة أحق منه ، فإن الفلسفة ليست أفكاراً خاصة ، وإن خالفت العقل ، ولكنها منهج عقل أولاً ، وأفكار متولدة من هذا المنهج ثانياً ، ولتكن الأفكار بعد أن يصح المنهج ما تكون .

(٢) كذلك في استعمال الغزالي (الحق) في مجال الخلاف بينه وبين الفلاسفة ، إعلان بأنه يجري وراء الحق ، والحق غاية الفيلسوف الأصيل ، ولقد قاسى في سبيل معرفة الحق ما قاسى ، وإن شعاره الذي يعمل تحت لوائه ، ويعلنه في كتبه ، هو (لا تعرف الحق بالرجال ، ولكن اعرف الحق تعرف أهله) .

(٣) يقصد الغزالي بأهل الحق فرقة خاصة ، استبان له بعد طول بحث وكثير عناء ، أن أفكارها يؤيدها العقل والنص معاً ، فأضافها إلى الحق ، على هذا الأساس .

وإذا كان الحق قد تنازعه كل قبيل ، وادعاه لنفسه كل مخالف ؛ فالغزالي إذ يضيفه لفرقة خاصة : لا يفعل ما يفعل غيره من محاولة تبني أكثر ما تبني على الإدعاء المجرد ، وإنما يجعل البحث الحر طريقه ، والتفتيش المستقصى محجته .

(٤) هكذا سمي الغزالي كتابه المرتقب قبل تأليفه بمدة .

القول في المنطق

مقدمة

في

تمهيد المنطق ، وبيان فائدته وأقسامه

أما التمهيد :

فهو أن العلوم ، وإن انشعبت أقسامها ، فهي محصورة في قسمين :

التصور ، والتصديق :

أما التصور : فهو إدراك الذوات التي يدل عليها بالعبارات المفردة ، على سبيل

التفهم والتحقيق - وفي نسخة « التفهم والتحقيق » - كإدراك المعنى المراد بلفظ

(الجسم) و (الشجر) - وفي نسخة بزيادة « والمرأة » - و (الملك) و (الجن)

و (الروح) وأمثاله .

وأما التصديق : فكعلمك - وفي نسخة « كعلمك » - بأن :

العالم حادث :

والطاعة يثاب عليها .

والمعصية يعاقب عليها .

وكل تصديق فمن ضرورته أن يتقدمه تصوران ؛ فإن من لم يفهم (العالم)

وحده ، و (الحادث) وحده ، لم يتصور منه التصديق :

بأنه حادث .

بل لفظ (الحادث) إذا لم يتصور معناه صار كلفظ (الماد) مثلاً ،

ولو قيل : العالم ماد .

لم يمكنك ، لا تصديق ، ولا تكذيب ؛ لأن ما لم يفهم كيف ينكر ؟ أو كيف

يصدق به ؟

وكذا لفظ (العالم) إذا أبدل بمهمل .

ثم كل واحد من التصور والتصديق ينقسم :
إلى ما يدرك أولاً ، من غير طلب وتأمل .
وإلى ما لا يحصل إلا بالطلب .

أما الذى يتصور من غير طلب . فك (الموجود) و (الشئ) وأمثالهما .
وأما الذى - وفى نسخة « والذى » - يتحصل بالطلب ، فك معرفة حقيقة
(الروح) و (الملك) و (الجن) وتصور الأمور الخفية ذواتها .
وأما - وفى نسخة « أما » - التصديق المعلوم أولاً ، فكالحكم :
بأن الاثنين أكثر من واحد - وفى نسخة « من الواحد » ،
وأن الأشياء المساوية لشيء واحد ، متساوية .

ويضاف إليه الحسيات ، والمقبولات ، وجملة من العلوم التى تشتمل النفوس
عليها ، من غير سبق طلب ، وتأمل فيها .

وينحصر فى ثلاثة عشر نوعاً ، وسيأتى فى موضعه .
وأما الذى يدرك بالتأمل ، فكالتصديق :
بحدوث العالم .

وحشر الأجساد .

والمجازاة على الطاعات والمعاصى . وأمثالها .

* * *

وكل - وفى نسخة « كل » - ما لا بد فى تصوره من طلب ، فلا ينال إلا بذكر
(الحد) .

وكل ما لا بد فى تصديقه من طلب ، فلا ينال إلا بـ (الحجة) .

وكل واحد منهما ^(١) من ضرورته أن يتقدم - وفى نسخة « يتقدمه » - عليه
علم ، لا محالة ؛ فإننا إذا أنكرنا معنى (الإنسان) .
وقلنا : ما هو ؟

فقليل لنا : هو (حيوان ناطق) .

(١) يعنى (الحد) و (الحجة) .

فينبغى أن يكون (الحيوان) معلوماً عندنا ، وكذلك (الناطق) حتى يحصل
لنا بهما العلم ؛ (الإنسان) المجهول .

ومهما لم نصدق بأن :

العالم حادث :

فقليل لنا : العالم مصور ^(١) . وكل مصور حادث . فإذا العالم حادث .

فهذا لا يفيد - وفى نسخة « لا يفيدنا » - العلم بما جهلناه - وفى نسخة
« جهلنا » - من حدوث - وفى نسخة « حدث » - العالم إلا إذا سبق لنا التصديق :
بأن العالم مصور .

وبأن المصور حادث .

فعند ذلك تقتصر بهذين العلمين ، العلم بما هو مجهول عندنا .

فثبت بهذا أن كل علم مطلوب ، فإنما يحصل بعلم قد سبق .

ثم لا يتسلسل إلى غير النهاية - وفى نسخة « نهاية » - فلا بد - وفى نسخة
« فلا بد لك » - وأن ينتهى إلى أوائل ، هى حاصلة فى غريزة العقل بغير طلب
وفكر - وفى نسخة « وفكرة » -
هذا تمهيد القول فى المنطق .

* * *

أما فائدة المنطق - وفى نسخة « أما فائدته » - :

فقد - وفى نسخة « فلما » - ثبت أن المجهول لا يحصل إلا بمعلوم .
وليس يخفى أن كل معلوم لا يمكن التوصل به إلى كل مجهول ، بل لكل مجهول
معلوم مخصوص يناسبه ، وطريق فى إيراد وإحضاره فى الذهن يفضى ذلك الطريق
إلى كشف المجهول .

فما يؤدى منه ^(٢) إلى كشف التصورات - وفى نسخة « التصور » - يسمى
(حداً) أو (رجباً) .

وما يفضى إلى العلوم التصديقية يسمى (حجة) .

فنه ^(٣) قياس .

(١) يعنى : له صورة حسية .

(٢) أى من ذلك الطريق .

(٣) أى مما يقضى إلى العلوم التصديقية ويسمى حجة .

ومنه استقراء ، وتمثيل ، وغيره ^(١) .

وينقسم كل واحد من (الحد) و (القياس) :

إلى ما هو صواب يفيد اليقين .

وإلى ما هو غلط ، ولكنه شبيه بالصواب .

ف (علم المنطق) هو - وفي نسخة « هو الذى يفيد » - القانون الذى به يتميز صحيح الحد والقياس ^(٢) ، عن فاسدهما ، فيتميز العلم اليقيني عما ليس يقينياً .

وكأنه الميزان والمعيار للعلوم كلها . وكل ما لم يوزن بالميزان لم يتميز به - وفي نسخة « فيه » - الرجحان عن النقصان ، ولا الريح عن الخسران .

فإن قيل : إن كانت فائدة المنطق تتميز العلم عن الجهل ، فما فائدة العلم ^(٣) .

قيل له : الفوائد كلها مستحقة بالإضافة إلى السعادة الأبدية ، وهى سعادة الآخرة ، وهى منوطة بتكميل النفس .

وتكملها بأمرين :

التركية - وفي نسخة « التركية والتحلية » - .

أما التركية : فهى تطهيرها - وفي نسخة « تطهرها » - عن رذائل الأخلاق

وتقديسها عن الصفات المذمومة - وفي نسخة « الذميمة » - .

وأما التحلية : فبأن ينقش - وفي نسخة « ينتقش » - فيها جليلة الحق ، حتى

تنكشف لها الحقائق الإلهية ، بل الوجود كله على ترتيبه ، انكشافاً حقيقياً ،

موافقاً للحق - وفي نسخة « للحقيقة لا جهل فيها » - الذى لا جهل فيه ولا لبس .

ومثالها : المرأة ، التى كمالها فى أن يظهر فيها الصور الجميلة ؛ على ما هى - وفي

نسخة « على ما » - عليها ؛ من غير اعوجاج وتغيير وفي نسخة « وتغير » - ، وذلك بتطهيرها

(١) أى غير المذكور .

(٢) واضح من هذا أن فائدة المنطق (المباشرة) هى تمييز صحيح الحد من فاسده ، وصحيح القياس من فاسده . وفائدة هذا التمييز - التى هى فائدة المنطق غير المباشرة - هى تمييز العلم اليقيني عن غيره مما يكون خطأ ، أو يكون إدراكاً غير يقينى .

(٣) يعنى العلم الذى كانت فائدة المنطق تتميز به عن الجهل وهذا السؤال يعنى بالتالى السؤال عن فائدة المنطق ؛ لأنه إذا لم يكن (للعلم) الذى يستفاد من المنطق تتميز به عن (الجهل) فائدة ، لم يكن المنطق فائدة .

عن الخبث ^(١) والصدأ ، بأن - وفي نسخة « أو بأن » - يحاذى بها شطر الصور الجميلة .

ف (النفس) مرآة ، تنطبع فيها صور الوجود كله - وفي نسخة « كلها » -

مهما زكت ^(٢) - « وفي نسخة زكيت » - وصقلت بتخليتها عن رذائل الأخلاق .

ولا يمكن التمييز بين الأخلاق المذمومة - وفي نسخة « الذميمة » - والحمودة

- وفي نسخة « والحميدة » - إلا بالعلم .

ولا معنى لتحصيل - وفي نسخة « بتحصيل » - نقش الموجودات كلها فى

النفس ، إلا بالعلم - وفي نسخة « إلا العلم » - ولا طريق لتحصيله - وفي نسخة

« إلى تحصيله » - . إلا بالمنطق

فإذن فائدة المنطق اقتناص العلم .

وفائدة العلم حياة السعادة الأبدية .

فإذا صح رجوع السعادة - وفي نسخة « السعادة الأبدية » - إلى كمال

النفس ؛ (التركية) و (التحلية) صار المنطق لا محالة عظيم الفائدة .

* * *

أما أقسام المنطق وترتيبه - وفي نسخة « ورتبته » - :

فيتين بذكر مقصوده .

ومقصوده : الحد ، والقياس ، وتميز الصحيح منهما عن الفاسد .

واهمهما - وفي نسخة « وأتمهما » - القياس ، وهو مركب ؛ إذ لا - وفي

نسخة « ولا » - ينتظم قياس إلا من - وفي نسخة « عن » - (مقدمتين) كما سيأتى .

وكل مقدمة فيها (موضوع) و (محمول) - وفي نسخة « محمول وموضوع » -

وكل موضوع - وفي نسخة « وكل محمول وموضوع » - ففيه (لفظ) ،

ويدل لا محالة على (معنى) .

ومن أراد تحصيل المركب :

إما فى (الوجود) أوفى (العلم) .

فلا سبيل له إلا بتقديم المفردات ، والأجزاء المفردة - وفي نسخة « إلا بتقديم الأجزاء

المفردة » - أولاً ؛ كما أن بانى البيت يفتقر إلى إعداد (الخشب) و (اللبن) و (الطين) .

(١) قال فى المختار (خبث الحديد وغيره ، بفتحين ، ما نفاه الكبير) يعنى الصدأ ، وما يشبهه .

ف (الصدأ) إذن عطف تفسير .

(٢) أى طهرت ونظفت ، قال تعالى (وتزكهم بها) .

وإحضار المفردات ، والأجزاء ، أولاً .

ثم الاشتغال بالبناء ، ثانياً :

فكذلك العلم يحذو حذو المعلوم ؛ فإنه مثال مطابق للمعلوم .

فطالب العلم بالمركب - وفي نسخة « المركب » - ، ينبغي أن يحصل العلم .

أولاً ، بالمفردات .

فلزم من ذلك أن نتكلم :

في (الألفاظ) و (وجه دلالتها على المعاني) .

ثم في (المعاني) وأقسامها .

ثم في (القضية المركبة) من (موضوع ومحمول) - وفي نسخة « عن محمول

وموضوع » - وأقسامها .

ثم في (القياس المركب من قضيتين) .

ونتكلم في القياس في (فنين) .

أحدهما : في (مادته) .

والآخر : في (صورته) .

كما سيأتي :

فعلى هذا ، يشتمل ما نريد إيراده - وفي نسخة « ما يراد بإيراده » - من

المنطق ، على فنون .

الفن الأول

في

دلالة الألفاظ

ويتضح المقصود منها بتقسيمات خمسة :

الأول

- وفي نسخة « الأول إيساغوجي » -

اعلم بأن دلالة اللفظ على المعنى من ثلاثة أوجه : - وفي نسخة « اللفظ يدل على المعنى من ثلاثة أوجه » .

أحدها : بطريق (المطابقة) ، كدلالة لفظ البيت على معناه .

والآخر : بطريق (التضمن) ، كدلالة لفظ (البيت) على (الحائط المخصوص) - وفي نسخة « على الحائط على المخصوص » - ؛ فإن لفظ (الحائط) موضوع للمسمى به على المطابقة - وفي نسخة « بالمطابقة » - فيدل عليه بذلك - وفي نسخة « كذلك » -

ولفظ (البيت) أيضاً يدل عليه ، ولكن يفارقه في وجه الدلالة .

والثالث : بطريق (الالتزام) كدلالة (السقف) - وفي نسخة « لفظ السقف » - على (الحائط) ؛ فإنه يبين (طريق المطابقة) و (التضمن) فلم يكن بد من اختراع ، اسم ثالث .

والمستعمل في العلوم ، والمعمل عليه في التفهيمات ، طريق المطابقة والتضمن . أما الالتزام ، فلا ؛ فإن اللوازم أيضاً لها لوازم ، ويتداعى إلى أمور غير محدودة ، ولا يحصل التفاهم بها .

القسم الثانية

- وفي نسخة « قسمة ثانية » -

اللفظ ينقسم إلى :

مفرد

ومركب

أما المفرد : فهو الذى لا يراد بأجزائه ، أجزاء من المعنى ، كالإنسان ؛ فإنه لا يراد به (إن) ولا به (سان) - وفي نسخة « و سان » - معنى من أجزاء معنى الإنسان .

بخلاف قولك :

(غلام زيد) و (زيد يمشى)

إذ يراد به (الغلام) الذى هو جزء من الكلام معنى ، و به (زيد) معنى .
وإذا قلت (عبد الله) وكان اسم لقب ، كان مفرداً ؛ لأنك لا تقصد به إلا ما تقصد بقولك : (زيد)

وإن أردت (التعت) فهو مركب .

وإذ - وفي نسخة « وإن » - كان كل مسمى به « عبد الله » عبداً لله لا محالة ، صار هذا الاسم - وفي نسخة « صار الاسم » - فى حقه كالمشترك :
تارة يطلق لتقصد التعريف ، فيكون اسماً مفرداً .
وتارة يراد به - وفي نسخة بدون عبارة « به » - الوصف ، فيكون مركباً .

القسم الثالثة

- وفي نسخة « قسمة ثالثة » -

اللفظ ينقسم إلى :

جزئى

وكلى

فالجزئى : ما يمنع نفس - وفي نسخة « نفس تصور » - مفهومه من الشركة

فيه ، كقولك :

زيد

وهذا الفرس - وفي نسخة « والفرس » - وهذه الشجرة .

والكلى : ما لا يمنع نفس مفهومه من وقوع الشركة فيه :

كالفرس ، والشجرة ، والإنسان .

وإن - وفي نسخة « وإذا » - لم يكن فى العالم إلا فرس واحد . فقولك ^(١) (الفرس) كلى ؛ لأن الاشتراك فيه ممكن بالقوة ، وإن لم يوجد بالفعل .
ولما يصير جزئياً بأن تقول - وفي نسخة « بقولك » - (هذا الفرس) .
ولهذا لو قلت (الشمس) فهو كلى ؛ لأنه لو قدرت شمس - وفي نسخة « شمساً » - ، لدخلت تحت الاسم ، بخلاف قولك (هذه الشمس) .

القسم الرابعة

- وفي نسخة « قسمة رابعة » -

اللفظ ينقسم إلى :

فعل ، واسم - وفي نسخة « اسم وفعل » - ، وحرف .
والمنطقيون يسمون الفعل (كلمة)

وكل واحد من (الاسم) و (الفعل) يفارق الحرف فى أن معناه تام بنفسه ، فى الفهم ، بخلاف الحرف ؛ فإنه إذا قيل لك : (من الداخل ؟) فقلت (زيد) فهم ، وتم الجواب .

وإذا قيل : (ماذا فعلت ؟) فقلت (ضربت) تم الجواب .

ولو قيل (أين زيد) ؟ فقلت (فى) أو قلت (على) لم يتم الجواب - وفي نسخة بدون كلمة « الجواب » - ، ما لم تقل (فى الدار) أو (على السطح) فيظهر معنى الحرف فى غيره ، لا فى نفسه .

ثم تفارق (الكلمة) (الاسم) فى أنها تدل على (معنى) وعلى (زمان) وقوع ذلك المعنى ، كقولك (ضرب) - وفي نسخة (ضرب زيد) - فإنه يدل على (الضرب) الواقع فى (الماضى) .

والاسم كقولك (الفرس) فإنه لا يدل على الزمان .

(١) فى العبارة تسامح ، وإلا فـ (الفرس) هو الكلى لا (قولنا الفرس) .

فإن قيل : فقولك (أمس) و (عام أول) يدل على الزمان ، فليكن (فعلاً) قيل : — وفي نسخة « قلنا » — الفعل ما دل على (معنى) وعلى (زمان) ذلك المعنى . وقولك (أمس) يدل على (زمان) هو نفس المعنى ، لا هو (زمان) المعنى . فلو كان يدل (أمس) على (معنى) الأمس ، وعلى (زمان) — وفي نسخة « زمان ما » — هو غير معنى (الأمس) لقليل إنه (فعل) ، ولكان لازماً ومنطوقاً — وفي نسخة بدون عبارة « ومنطوقاً » — على حد الفعل .

القسم الخماسة

— وفي نسخة « قسمة خامسة » —

الألفاظ من المعاني ، على خمسة منازل .

والمترادفة

المتواطئة

والمشتركة

والمبتأينة — وفي نسخة « والمتزايلة » —

والمختلفة

أما المتواطئة : فكقولك (حيوان) — وفي نسخة « الحيوان » — فإنه ينطبق على (الفرس) و (الثور) و (الإنسان) بمعنى واحد ، من غير تفاوت في (القوة) و (الضعف) — ولا (تقدم) ولا (تأخر) وفي نسخة « والتقدم والتأخر » — بل الحيوانية للكل واحد .

وكذلك (الإنسان) على (زيد) و (عمرو) و (خالد)

وأما المترادفة — وفي نسخة « والمترادفة » — : فهي الأسماء المختلفة ، المتواردة

على مسمى واحد كـ (الليث) و (الأسد) و (الحمير) و (العقار)

والمبتأينة — وفي نسخة « والمتزايلة فهي الأسماء » — : المختلفة للمسميات

المختلفة كـ (الفرس) و (الثور) و (السماء) لمسمياتها .

والمشتركة : هي اللفظ الواحد المطلق على مسميات مختلفة .

كلفظ (العين) لـ (الذهب) و (الشمس) و (الميزان) و (عين الماء)

والمختلفة : هي المترددة — وفي نسخة « مترددة » — بين (المشتركة) و (المتواطئة)

كـ (الوجود) لـ (الجوهر) و (العرض) ؛ فإنه ليس كلفظ (العين) إذ مسمياتها^(١) لا تشترك في أمر .

والوجود حاصل لـ (العرض) كما أنه حاصل لـ (الجوهر) .

وليس كـ (المتواطئة) لأن (الحيوانية) لـ (الفرس) و (الإنسان) ثابتة — وفي نسخة « ثابت » — على وجه واحد من غير اختلاف .

و (الوجود) يثبت لـ (الجوهر) أولاً ، ثم يثبت لـ (العرض) بواسطة ، فهو ثابت ؛ (تقدم) و (تأخر) .

وقد يسمى هذ (مشككاً) لتردده .

ولنقتصر من فن — وفي نسخة بدون عبارة « من فن » — الألفاظ ، على هذا الفن .

(١) الضمير في (مسمياتها) راجع لـ (العين) .

الفن الثاني

في

المعاني الكلية واختلاف نسبها

وأقسامها

إذا قلنا : (هذا الإنسان حيوان وأبيض) أدركنا تفرقة :
بين نسبة (الحيوانية) إليه .

وبين نسبة (الأبيضية) إليه - وفي نسخة بدون عبارة « إليه » -
فما نسبته إلى الموضوعات نسبة (الحيوانية) - وفي نسخة « فما نسبته نسبة
الحيوانية إلى الموضوعات » - يسمى (ذاتياً) .

وما نسبته تشبه - وفي نسخة بدون كلمة « تشبه » - نسبة (الأبيضية) - وفي
نسخة « الأبيض » - يسمى (عرضياً) .
فيقال : كل معنى كلي نسب - وفي نسخة « نسب » - إلى جزئى تحته :

فإما أن يكون ذاتياً .

وإما أن يكون عرضياً .

ولا يكون المعنى ذاتياً ، ما لم يجتمع فيه ثلاثة أمور :

الأول : أنك مهما فهمت (الذاتى) وفهمت (ما هو ذاتى له) لم يمكنك
أن يخطر ببالك (الموضوع) أو تفهمه ، إلا أن تفهم أولاً - وفي نسخة بدون
كلمة « أولاً » - حصول (الذاتى) له .

ولا - وفي نسخة « فلا » - يمكنك فهمه دون ذلك الذاتى ، فإنك
إذا فهمت (الإنسان) و (الحيوان) - وفي نسخة « ما الإنسان وما الحيوان » -
لم يمكنك فهم (الإنسان) دون فهم (الحيوان) أولاً - وفي نسخة بدون كلمة

« أولاً » - وإذا فهمت (العدد) ، وفهمت (الأربعة) لم يمكنك أن تفهم
(الأربعة) داخلية في فهمك ، دون أن تفهم (العدد) أولاً - وفي نسخة بدون كلمة
« أولاً » - .

ولو أبدلت (الحيوان) و (العدد) بـ (الموجود) و (الأبيض) - وفي نسخة
« أو الأبيض » - أمكنتك أن تفهم (الأربعة) من غير أن يدخل في فهمك أنها
موجودة ، أم لا ، وأنها أبيض ، أو لا .

بل ربما يشك أن - وفي نسخة « في أن » - في العالم أربعة أم لا ، وذلك
لا يقدر في فهمك ذات الأربعة .

وكذلك تفهم ماهية (الإنسان) بعقلك من غير أن تحتاج إلى فهم كونه
(أبيض) أو فهم كونه (موجوداً) ولا يمكن دون - وفي نسخة « دون فهم » -
كونه (حيواناً) .

وإن لم يساعدك الذهن في فهم هذا المثال ؛ لأنك (إنسان موجود) ولكثرة
وجود - وفي نسخة « موجود » - الإنسان ، فأبدله بـ (التمساح) أو بما شئت من
الحيوانات وغيرها - وفي نسخة « أو غيرها » - ؛ فبذلك يظهر أن الوجود عرضى
للماهيات كلها .

وأما (الحيوان) لـ (الإنسان) فذاتى .

وكذلك - وفي نسخة « وكذا » - (اللون) لـ (السواد) .

و (العدد) لـ (الخمسة) .

والثانى : أنك تفهم أن (الكلى) لابد أن يكون أولاً ، حتى يكون (الجزئى)

الموضوع تحته حصلاً ، إما في الوجود ، أو في الذهن ؛ إذ تفهم أنه - وفي نسخة
« أن » - لابد من (حيوان) أولاً ، حتى يكون (إنساناً) أو (فرساً) . ولابد من
(عدد) أولاً - وفي نسخة بدون كلمة « أولاً » - حتى يكون (أربعة) أو
(خمسة) .

ولا يمكنك أن تقول : لابد من (ضحاك) أولاً - وفي نسخة بدون كلمة

« أولاً » - ، حتى يكون (إنساناً) بل لابد من (إنسان) أولاً ، حتى يكون
(ضحاكاً) .

وكون - وفي نسخة « ويكون » - (الإنسان) (ضحاكا) بالطبع ، وصف له عرضي ، تابع لوجوده ، وهو مساو لكونه (حيواناً) في أنه لازم لا يفارق . ولكن الفرق بينهما مدرك - وفي نسخة « يدرك » - إذ لابد من اتصال (الروح) ؛ (جسد) الإنسان ، أولاً ، ليكون إنساناً . ولا يمكن أن يقال : لابد من (ضحاك) أولاً ؛ ليكون (إنساناً) بل يقال لابد من (إنسان) أولاً ، ليكون (ضحاكاً) . ولا نغني بهذه الأولية ترتيباً زمنياً ، بل ترتيباً عقلياً ، وإن كان مساوفاً في الزمان .

والثالث : أن (الذاتي) لا يمكن أن يعلل ، فلا يمكن أن يقال : أي شيء جعل (الإنسان) (حيواناً) ، و (السواد) (لوناً) و (الأربعة) (عدداً) ؟ بل (الإنسان) (حيوان) لذاته - وفي نسخة « بعينه وذاته » - ، لا يجعل جاعل ؛ إذ لو كان يجعل جاعل ، لتصور أن يجعله (إنساناً) ولا يجعله (حيواناً ^(١)) ، ولا يمكن ذلك في الوهم ، كما يمكن في الوهم أن يجعل (إنساناً) ولا يجعل (ضحاكاً) .

وأما العرضي : ففعل ؛ إذ يقال - وفي نسخة « فإنه يمكن أن يقال » - : ما الذي جعل (الإنسان) (موجوداً) ؟ . فيصبح السؤال . ولا يصح أن يقال : ما الذي جعله (حيواناً) ؟ بل كان قوله - وفي نسخة « قولك » - : ما الذي جعل (الإنسان) (حيواناً) ؟ كقولك : ما الذي جعل (الإنسان) (إنساناً) ؟ فيقال : هو (إنسان) لذاته . وكذلك - وفي نسخة « فكذلك » - هو (حيوان) لذاته ؛ لأن معنى (الإنسان) (حيوان ناطق) . فلا فرق بين قوله : ما الذي جعل (الحيوان الناطق) (حيواناً ناطقاً) ؟ وبين قوله : ما الذي جعل (الإنسان) - وفي نسخة « جعله » - (حيواناً) ؟

(١) بدهي أنه لا يمكن أن يجعله (إنساناً) مركباً من (حيوان) و (ناطق) ثم في الوقت ذاته لا يجعله (حيواناً) لأن هذا جمع بين النقيضين ، جمع بين إثبات (الحيوان) له باعتباره (حيواناً ناطقاً) وبين نفيه ، حين لا يجعله (حيواناً) بينما قد جعله (إنساناً) . ولكن هل هذا هو معنى قولهم : الماهية ليست مجهولة ؟ لو كان هذا هو المراد ، لما أمكن لماعقل أن يخالف فيه ؛ لأن أوضح البدهيات هو بطلان الجمع بين النقيضين . ومعلوم أن كون الماهية مجعولة أمر مختلف فيه . فانظره في موضعه من كتب الكلام والفلسفة معا .

إلا أنه اقتصر في أحد السؤالين على ذكر أحد الذاتين ، دون الآخر - وفي نسخة « الأخرى » -

وبالحملة : مهما لم يكن (المحمول) غير (الموضوع) وخارجاً عن ذاته بالكلية ، لم يمكن أن يطلب له علة . فلا يقال : لم كان الممكن ، ممكناً ؟ والواجب واجباً ؟ ويقال : لم كان الممكن موجوداً ؟

قسمة أخرى

للعرضي خاصة

العرضي ينقسم :

إلى لازم لا يفارق أصلاً ، ك (الضحاك) - وفي نسخة « كالضحك » - ل (الإنسان) و ك (الزوجية) ل (الأربعة) و ك (كون الزوايا من المثلث) (مساوية لقائمتين) ؛ فإنه لا يفارق المثلث ، وهو لازم وليس بذاتي .

والذي يفارق ، ينقسم :

إلى ما هو بطيء المفارقة ، ك (كونه صيباً) و (شاباً) .

وإلى ما هو سريع المفارقة ، ك (صفرة الوجل) و (حمرة الخجل) .

والذي لا يفارق ينقسم :

إلى ما يفارق في الوهم ، دون الوجود ، ك (السواد) ل (الزنجي) - وفي نسخة « الزنجي » -

وإلى ما لا يتصور أن يفارق أيضاً في الوهم - وفي نسخة « في الوهم أيضاً » - ، ك (المحاذاة) للنقطة ، و (الزوجية) ل (الأربعة) .

وقد يفارق في الوهم دون الوجود ^(١) ، ك (كون الزوايا من المثلث) (مساوية لقائمتين) إذ قد يفهم (المثلث) من لا يفهم ذلك .

(١) يبدو أن هذا القسم مكرر مع قوله سابقاً (إلى ما يفارق في الوهم دون الوجود ، كالسواد للزنجي) وقد يقال : إن بينهما فارقاً ؛ فإن المفارقة في الوهم دون الوجود في مثال الزنجي يمكن معها المفارقة في الوجود كما في الوهم ؛ دون أن يترتب على ذلك محال ؛ بأن يتقلب الشخص الزنجي أبيض اللون . أما المفارقة في الوهم دون الوجود في مثال (المثلث) فلا يمكن فيها المفارقة في الوجود أيضاً إذ يستحيل أن تكون زوايا المثلث غير قائمتين .

ولا يمكن فهم (الأربعة) إلا وأن يقترن بها - وفي نسخة « به » - فهم (الزوجية) وإن كانت من اللوازم .
ولما كان مثل هذا اللازم ، قريباً من الذاتى ، وملتبساً به ، جمعنا تلك المعانى الثلاثة^(١) ، لتعتبر جميعها ، فيعرف باجتماعها كون الشيء ذاتياً ، ولا يعول على آحادها .
* * *

وينقسم : العرضى :
إلى ما يخص موضوع ، كـ (الضحك) لـ (الإنسان) ويسمى (خاصاً)
وإلى ما يعم غيره ، كـ (الأكل) لـ (الإنسان) ويسمى (عرضياً مطلقاً ^(٢))
و (عرضاً عاماً) .

قسمة أخرى

للذاتى

الذاتى - وفي نسخة بدون كلمة « الذاتى » - ينقسم ، باعتبار العموم ،
والخصوص :
إلى ما لا أعم فوقه ، ويسمى (جنساً) .
وإلى ما لا أخص تحته ، ويسمى (نوعاً) .
وإلى ما هو متوسط ، ويسمى (نوعاً) بالإضافة إلى ما فوقه ، و (جنساً)
بالإضافة إلى ما تحته .
ويسمى الذى لا نوع تحته (نوع الأنواع) .
والذى لا جنس فوقه (جنس الأجناس) .
و (الأجناس العالية) التى لا جنس فوقها ، عشرة ، كما سيأتى :
واحد : جوهر .
وتسعة : أعراض .
فـ (الجوهر) (جنس الأجناس) ؛ إذ ليس شيء أعم منه ، إلا الوجود ،
وهو عرضى وليس بذاتى .

(١) يشير إلى قوله سابقاً (ولا يكون المعنى ذاتياً ، ما لم تجتمع فيه ثلاثة أمور) .

(٢) يعنى دون تقييد بشيء .

و (الجنس) عبارة عن الذاتى الأعم ، ثم ينقسم :
إلى الجسم
والجسم ينقسم :
إلى النامى
والنامى ينقسم :
إلى الحيوان
والحيوان ينقسم :
إلى الإنسان
و (الجوهر) (جنس الأجناس) .
و (الإنسان) (نوع الأنواع) .
وما بينهما من (النبات) و (الحيوان) يسمى (نوعاً) و (جنساً)
بالإضافة .

وإنما قيل لـ (الإنسان) (نوع الأنواع) ؛ لأنه لا ينقسم إلا إلى معان عرضية
كـ (الصبي) و (الكهل) و (الطويل) و (القصير) و (العالم) و (الجاهل) .
وهذه عرضيات ليست بذاتيات .
إذ (الإنسان) يفارق (الفرس) بذاته .
و (السواد) يفارق (البياض) بذاته .
و (هذا السواد) لا يفارق (ذلك السواد) بذاته ، وطباعه - وفي نسخة
« بطباعه وذاته » - ، ولكن يكون هذا فى (المداد) وذلك فى (الغراب) .
وإضافته إلى (الغراب) عرضى له .

و (زيد) لا يفارق (عمراً) فى (الإنسانية) ، ولا فى أمر ذاتى ، بل فى كونه
(ابن شخص آخر) و (من بلد آخر) أو (على لون آخر) . وقد يوجد فيه
(حرفة وخلق آخر) .

وكل هذا عرضيات لـ (الإنسان) كما سبق ذكره ، بتعريف العرضى .

وأما (الحد) فيطلب به حقيقة ذات الشيء ، فلا يحصل إلا بذكر (الفصول الذاتية)

وأما (التمييز) فيحصل تبعاً لها ، وقد يحصل (التمييز) ؛ (فصل) واحد وقد لا تتصور الحقيقة — وفي نسخة « وتصور الحقيقة لا يحصل » — إلا بذكر فصول ، قرب شيء له فصول تزيد على واحد ، فيجب على المطلوب منه تصوير — وفي نسخة « فيجب في التحديد المطلوب به تصور » — . ماهية الشيء في النفس ، أن يذكر — وفي نسخة « أنه يذكر » — تلك الفصول

فمن قال — في حد (الحيوان) — : (إنه جسم ؛ ذو نفس ، حساس) فقد أتى بأمور ذاتية مميزة ، مطردة منعكسة ، ولكن — وفي نسخة « ولكنه » — ينبغي أن يضيف إليه (المتحرك بالإرادة) حتى يتم به ذكر الفصول الذاتية ، ويتم بسببه تصور الحقيقة — وفي نسخة « على الوجه » — وإذا عرض — وفي نسخة « عرف » — الكلام في (الحد) فلتنبه على ماثرات الغلط — وفي نسخة « فيه » — وهى ، بعد الجمع بين الجنس الأقرب ، وجميع الفصول الذاتية على الترتيب ^(١) ، ترجع — وفي نسخة « واثار الغلط يرجع » — إلى تعريف الشيء بما ليس أوضح منه .

بأن تعرف الشيء بنفسه .

أو بما هو مثله في الغموض .

أو بما هو أعمض منه .

أو بما لا يعرف إلا به .

مثال الأول : قولهم في حد (الزمان) : إنه مدة الحركة ؛ لأن الزمان هو مدة الحركة . ومن أشكل عليه الزمان فلم يشكل عليه إلا مدة الحركة ، وأن معنى المدة ، ما هو ؟

ومثال الثانى : أن تقول في حد (البياض) : البياض — وفي نسخة بدون كلمة

« البياض » الثانية — ؛ : ما يضاد السواد ، فيعرف الشيء بضده . ومهما أشكل

(١) قوله (بعد الجمع بين الجنس الأقرب ، وجميع الفصول الذاتية على الترتيب) يعنى أن ماثرات الغلط منها ما يتعلق بترتيب الفصول ، وقرب الجنس أو بعده ، ومنها ما يتعلق بغير ذلك ، فالذى يعرض له هنا هو النوع الثانى الذى لا يتعلق بترتيب الفصول ، ويمكن الجنس من القرب والبعد .

قسمة أخرى

الذاتى : باعتبار آخر ينقسم :
إلى ما يقال في جواب : ما هو ؟ مهما كان مطلب السائل بقوله (ما هو ؟)
حقيقة الذات .

وإلى ما يقال في جواب : أى شيء هو ؟

فالأول : يسمى (جنساً) أو (نوعاً) .

والآخر : يسمى (فصلاً)

فمثال — وفي نسخة « ومثال » — الأول : (الحيوان) المقول في جواب قول القائل —

بعد إشارته إلى (فرس) — وفي نسخة « أو » — (ثور) و (إنسان) — وفي نسخة « أو إنسان » — ، ما هو ؟ — وفي نسخة « ما هى » ؟ —

وكذا (الإنسان) المقول في جواب : من أشار إلى (زيد) و (عمرو) و (خالد) وقال : ما هم ؟

ومثال الثانى : (الناطق) فإنه إذا أشار إلى (إنسان) ، وقال : ما هو ؟ فقلت (حيوان) لم ينقطع السؤال ؟ فإن (الحيوان) يشمل (غير الإنسان) بل يحتاج إلى أن — وفي نسخة « إلى ما » — يفصل ذاته عن غيره ، فيقول : أى حيوان هو ؟ فجوابه : أنه (الناطق) فيكون (الناطق) فصلاً ذاتياً ، مقولاً في جواب : أى شيء هو ؟

ومجموع (الحيوان) و (الناطق) حد حقيقى ؛ إذ الحد عبارة عما يصور كنه ماهية الشيء ، في نفس السائل .

فإن أبدلت (الناطق) ؛ (عرضى) يفصله عن سائر الحيوانات ، كقولك :

حيوان ، مديد القامة ، عريض الأظفار ، ضحاك بالطبع .

فإن هذا يميزه ويفصله — وفي نسخة « فإن هذا يفصله » — عن سائر الحيوانات ، ولكن — وفي نسخة « ولكنه » — يسمى (رسماً) . وفائدته التمييز فقط .

الشيء أشكل ضده، فضده في الخفاء مثله . فليس - وفي نسخة « وليس » -
تعريف (البياض) : (السواد) وفي نسخة « تعريف (السواد) : (البياض) » -
بأولى - وفي نسخة « أولى » - من عكسه .

ومثال الثالث : قول بعضهم في حد (النار) إنه العنصر الشبيه بالنفس .
ومعلوم أن النفس أغمض من النار ، فكيف تعرف بها - وفي نسخة « به » -

ومثال الرابع : أن يعرف الشيء بما لا يعرف إلا به ، - وفي نسخة « إلا بالشيء » -
كقولك في حد (الشمس) : إنه الكوكب المضيء الذي يطلع نهاراً ، فيذكر
(النهار) في حد (الشمس) ولا - وفي نسخة « فلا » - يعرف (النهار) إلا بعد
معرفة - وفي نسخة « فهم » - (الشمس) إذ حده الصحيح هو أن تقول : هو
زمان كون - وفي نسخة « الشمس إذ النهار زمان كون » - الشمس فوق الأرض .
فهذه أمور مهمة في الحد - وفي نسخة « في الحدود » - يجب الاحتراز منها .

وقد تحصل مما سبق أن الذاتى ثلاثة أقسام :
جنس ونوع وفصل - وفي نسخة « وفصل ونوع » -

والعرض قسمان :

وعرض عام .

خاصة

فثبت أن أقسام الكلليات خمسة ، تسمى - وفي نسخة « وتسمى » - المفردات

الخمس - وفي نسخة « الخمسة » - - وهى :

الجنس	والنوع	والفصل
والعرض العام	والخاصة - وفي نسخة « والخاصة والعرض العام » -	

الفن الثالث

فى

تركيب المفردات ، وأقسام القضايا

المعاني المفردة إذا ركبت حصلت منها أقسام ، ولسنا نقصد من جملتها
إلا قسماً واحداً ، وهو (الخبر) ويسمى (قضية) و - وفي نسخة « أو » - (قولاً
جازماً) وهو الذى يتطرق إليه التصديق ، أو التكذيب - وفي نسخة « وهو يتطرق
إليه التصديق والتكذيب » - ، فإنك إذا قلت :

العالم حادث

أمكن أن يقال - وفي نسخة « أن يقال لك » - : إنك صادق .

وإذا قلت :

الإنسان حجر .

أمكن أن تكذب

وإذا قلت :

إن كانت الشمس طالعة ، فالكواكب خفية .

صدقت ، فإن قلت :

..... فالكواكب ظاهرة .

كذبت

وإن قلت :

العالم إما حادث ، وإما قديم .

صدقت ، وإن قلت :

زيد إما بالعراق ، وإما بالحجاز .

كذبت^(١)؛ إذ قد يكون بالشام .
هذه - وفي نسخة « وهذه » - هي أقسام القضايا .
وأما - وفي نسخة « أما » - إذا قلت :
علمنى مسألة .
أو قلت :

هل توافقنى فى الخروج إلى مكة ؟

لم يمكن أن تصدق ، أو تكذب .

فهذه - وفي نسخة « هذا » - معنى القضية ، ولنشرحها فى - وفي نسخة
« بذكر » - تقسيمات :

القسم الأولى : أن القضية تنقسم إلى حملية ، كقولك :
العالم حادث .

وإلى شرطية متصلة ، كقولك :

إن كانت الشمس طالعة ، فالنهار موجود .

وإلى شرطية منفصلة كقولك :

العالم إما قديم ، وإما حادث .

أما الأول الحملية : فيشتمل على جزأين :

يسمى أحدهما - فى نسخة « أحدهما يسمى » - موضوعاً وهو المخبر عنه ،

ك (العالم) من قولك

العالم حادث .

ويسمى الثانى (محمولاً) وهو الخبر ، ك (الحادث) من قولك :

العالم حادث .

وكل واحد من (الموضوع) و (المحمول) - وفى نسخة « المحمول والموضوع » -

قد يكون لفظاً مفرداً كما ذكرناه .

وقد يكون لفظاً مركباً ، ولكن يمكن أن يدل عليه بلفظ مفرد ، كقولك :

(١) قوله (كذبت) وتعليقه بقوله : (إذ قد يكون بالشام) غير سديد ؛ إذ مجرد احتمال كونه بالشام ، لا يكتفى مبرراً للحكم بالكذب .

الحيوان الناطق منتقل بنقل قدميه .

ف (الحيوان الناطق) موضوع ، ويقوم مقامه لفظ (الإنسان) وهو مفرد .

وقولك (منتقل بنقل قدميه) محمول ، ويقوم مقامه قولك (ماش)

وأما الشرطية المتصلة : فلها أيضاً جزآن ، ولكن كل جزء منهما - وفى نسخة

« منها » - يشتمل على قضية

أما الجزء الأول : وهو قولك : (إن كانت الشمس طالعة) فيسمى (مقدماً) ،

ولو حذف منه حرف الشرط وهو قولك (إن) بقی قولك (الشمس طالعة) - وفى

نسخة « كانت الشمس طالعة » - وهى قضية ، فكأن حرف الشرط أخرجها عن

كونها قضية ، قابلة للتصديق والتكذيب .

وأما الجزء الثانى : وهو قولك (الكواكب) - وفى نسخة « فالكواكب » -

خفية) فيسمى (تالياً) ولو حذف منه حرف الجزء وهو (الفاء) لبقى - وفى نسخة

« ببقى » - قولك : (الكواكب خفية) وهى قضية .

والفرق بين هذا^(١) ، وبين الحملى من وجهين - وفى نسخة « ظاهر من

وجهين » - :

أحدهما : أن الشرطية المتصلة انتظمت من (جزأين) لا يمكن أن يدل على كل

واحد من جزأيه بلفظ مفرد ، بخلاف الجمالية .

والثانى : أنه - وفى نسخة بدون عبارة « أنه » - يمكن أن يسأل عن الموضوع

أنه هو - وفى نسخة « هل هو » - المحمول .

فلأنك تقول : الإنسان حيوان .

ويمكن - وفى نسخة « فيمكن » - أن يسأل فيقال : هل الإنسان هو

الحيوان ؟

وأما المقدم : فلا يكون هو التالى ، بل التالى ربما يكون غيره ، ولكن - وفى نسخة

« ولكن أن » - يكون متصلاً به ، لازماً - وفى نسخة « لا زماله » - ، وتالياً فى وجوده ، لوجوده .

* * *

وتفارق الشرطية المتصلة ، المنفصلة بوجهين - وفي نسخة « لوجهين » - :

أحدهما : أن المنفصلة أيضاً تشتمل - وفي نسخة « المنفصلة إنما تشتمل » -
على جزأين ، كل واحد أيضاً قضية ، إذا حذفت - وفي نسخة « حذف » - عنها
- وفي نسخة « عنه » - كلمة الشرط ، ولكن لا ترتيب بين جزأيه إلا من حيث
الذكر ؛ فإنك تقول :

العالم إما حادث ، وإما قديم .

ولو عكست وقلت :

... إما قديم ، وإما حادث

لم يتبدل المعنى .

أما التالي - وفي نسخة « والتالي » - : إذا جعل مقدماً ، تغير المعنى في
الشرطية المتصلة ، وربما كذب أحدهما^(١) وصدق الآخر .

والثاني : أن التالي موافق للمقدم ، بمعنى - وفي نسخة « معنى » - أنه يتصل
به ويلزمه ولا يعانده .

وأحد جزأى المنفصلة - وفي نسخة « وأحد الجزأين من المنفصلة » - معاند
للآخر ، ومنفصل - وفي نسخة « منفصل » عنه - ؛ إذ يوجب وجود أحدهما ،
عدم الآخر .

(١) يعنى أننا إذا غيرنا القضية الشرطية المتصلة وجعلنا مقدمها تالياً ، وتالياً مقدماً ، أصبح
عندنا قضيتان :

أحدهما : هو الأصل غير المبدل ، مثل قولنا :

إن كانت الشمس طالعة ، فالكواكب خفية .

والثاني : هو بديل هذا الأصل ، وهو قولنا :

إن كانت الكواكب خفية ، فالشمس طالعة .

فهو يعنى : (أحدهما) و (الآخر) الأصل وبديله . وكذب أحدهما ، وصدق الآخر ، واضح
في المثال الذى ذكرناه ، فالأصل صادق ، والبديل كاذب .

قسمة أخرى

القضية باعتبار محمولها تنقسم :

إلى موجبة - وفي نسخة « موجب » - ، كقولك :

العالم حادث .

وإلى سالبة كقولك :

العالم ليس بحادث - وفي نسخة « العالم ليس بقديم » -

و (ليس) هو حرف^(١) السلب .

والسلب - وفي نسخة « والسالبة » - في الشرطية المتصلة ، أن تسلب
(الاتصال) بأن تقول :

ليس إن - وفي نسخة « إذا » - كانت الشمس طالعة ، فالليل موجود .

والسلب في المنفصلة أن تسلب (الانفصال) بأن تقول :

ليس الحمار إما ذكر ، وإما أسود .

بل إما ذكر ، وإما أنثى .

وليس العالم إما قديم ، وإما جسم .

بل إما قديم وإما حادث .

وربما كان (المقدم) سالباً ، و (التالي) سالباً ، والشرطية المركبة منهما
- وفي نسخة « بينهما » - موجبة ، كقولك إن لم تكن الشمس طالعة ؛ فالنهار
ليس بموجود .

فهذه موجبة ؛ لأنك أوجبت لزوم نفي النهار لنفي الطلوع ، وهو معنى
الإيجاب في هذه القضية .

وهنا - وفي نسخة « وهذه » - مزلة القدم .

وكذلك قد يغلط في العملية ويظن أن قولك :

(زيد نا بينا است) بالعجمية

(١) اعتبار كلمة (ليس) حرفاً اصطلاحاً منطقي ، ولا مشاحة في الاصطلاح .

سالبة ، وهى موجبة ؛ إذ معناه أنه أعمى ، وربما يقال بالعربية :
زيد غير بصير .

وهى موجبة .

و (الغير بصير) - وفى نسخة «والغير البصير» - عبارة عن الأعمى ،
وهو يحملته محمول يمكن أن يثبت ويمكن أن ينفى ، بأن يقال :

زيد ليس غير بصير .

- وفى نسخة بزيادة «فهذا سلب» -

إذ سلب (الغير بصير) - وفى نسخة (غير بصير) - عن زيد .
وتسمى هذه قضية معدولة ، أى هو - وفى نسخة «وهو» - إيجاب فى
التحقيق ، عدل به - وفى نسخة بدون عبارة «به» - إلى صيغة السلب .
وآية ذلك : أن السلب يصح على المعدوم ، فيمكن أن يقال :

شريك الله ليس بصيراً .

إذ المحال ليس عيناً - وفى نسخة «علماً» -

ولا يمكن أن يقال :

شريك الله غير بصير .

كمال لا يقال :

... أعمى

وهو فى لغة العجم - وفى نسخة «فى اللغة العجمية» - أظهر .

قسمة أخرى

القضية باعتبار موضوعها تنقسم :

إلى شخصية كقولك :

زيد عالم .

وإلى غير شخصية ، وهى تنقسم إلى :

مهملة

فالمهملة : ما لم - وفى نسخة «هى التى لم» - تسور : «سور» يبين فيه أن
الحكم محمول على كل الموضوع ، أو بعضه كقولك :

الإنسان فى خسر .

إذ يحتمل أنك تريد البعض .

والمحصورة : هى التى ذكر ذلك فيها - وفى نسخة «ففى ذلك» - ، وهى
أربعة :

إما موجبة كلية ، كقولك :

كل إنسان حيوان .

أو موجبة جزئية ، كقولك :

بعض الناس كاتب .

أو سالبة كلية ، كقولك :

لا إنسان واحد حجر .

أو سالبة جزئية ، كقولك :

لا كل إنسان كاتب .

أو بعض الناس ليس بكاتب .

فتكون القضايا بهذا الاعتبار ثمانية :

شخصية سالبة .

شخصية موجبة .

مهملة سالبة .

مهملة موجبة .

وهذه الأربع لا تستعمل فى العلوم .

أما الشخصى المعين : فلا يطلب حكمه فى العلوم ؛ إذ لا يطلب حكم زيد ،

بل يطلب حكم الإنسان .

وأما المهملة : فهى فى قوة الجزئية ؛ لأنها حاكمة على الجزء لا محالة . وأما

- وفى نسخة «أما» - العموم فشكوك فيه ؛ ولأجل تردده يجب أن يهجر فى
التعليات .

ومحصورة

فتبقى المحصورات الأربعة - وفي نسخة « الأربع » -
 موجبة كلية .
 وموجبة جزئية .
 وسالبة كلية .
 وسالبة جزئية .

* * *

والشرطية المتصلة : أيضاً تنقسم :
 إلى كلية ، كقولنا :

كلما كانت الشمس طالعة ، فالنهار موجود .
 وإلى جزئية ، كقولك :

ربما إن كانت الشمس طالعة ، كان الغيم موجوداً .
 وأما المنفصلة : فالكلية منها أن تقول :
 كل جسم ، إما متحرك ، وإما ساكن .
 والجزئية أن تقول :

الإنسان إما أن يكون في البحر - وفي نسخة « في السفينة » - ، وأما أن يفرق .
 فهذا - وفي نسخة « وهذا » - الانقسام والتغاير - وفي نسخة « والتعاقد » -
 ثابت للإنسان ، ولكن في بعض الأحوال ، وهو أن - وفي نسخة « أن يكون » -
 في البحر ، لا في البر .
 وعليك أن تورد مثال السالبة الجزئية والكلية ، من الشرطية المتصلة والمنفصلة .

قسمة أخرى

وهي الرابعة - وفي نسخة بدون عبارة « وهي الرابعة » -
 القضية باعتبار نسبة محمولها إلى موضوعها ، تنقسم :
 إلى ممكنة ، كقولك :
 الإنسان كاتب

الإنسان ليس بكاتب .
 وإلى ممتنعة كقولك :
 الإنسان حجر .
 الإنسان ليس بحجر .
 وإلى واجبة كقولك :
 الإنسان حيوان .
 الإنسان ليس بحيوان .

فنسبة الكتابة إلى الإنسان نسبة الإمكان .

ولا يلتفت إلى اختلاف السلب - وفي نسخة « السبب » - والإيجاب في
 اللفظ - وفي نسخة « في اللغة » - ؛ فإن المسلوب محمول بالسلب ، كما أن الموجب
 محمول بالإيجاب .

ونسبة الحجر إلى الإنسان نسبة الامتناع .
 ونسبة الحيوان إليه نسبة الوجوب .

* * *

والممكن لفظ مشترك لمعنيين :

إذ قد يراد به كل ما ليس بممتنع ، فيدخل فيه الواجب ، وتكون الأمور بهذا
 الاعتبار قسمين :

ممکن وممتنع - وفي نسخة بزيادة « هنا » -
 وقد يراد به ما يمكن وجوده ، ويمكن عدمه أيضاً ، وهو الاستعمال الخاص ،
 وتكون الأمور بهذا الاعتبار ثلاثة :

واجب ويمكن وممتنع .
 ولا يدخل الواجب في الممكن بهذا المعنى .

ويدخل في الممكن بالمعنى الأول .

والممكن بالمعنى الأول ، لا يجب أن يكون ممكن العدم ، بل ربما كان ممتنع
 العدم ، كالواجب فإنه غير ممتنع .
 والممكن بذلك المعنى عبارة عن غير الممتنع فقط .

قسمة أخرى

وهي الخامسة - وفي نسخة بدون عبارة « وهي الخامسة » -
لكل قضية نقيض في الظاهر يخالفها بالإيجاب والسلب . ولكن إن قاسمها
- وفي نسخة « تقاسما » - الصدق والكذب سميتا متناقضتين ، وقيل : إن إحداها
نقيضة الأخرى - وفي نسخة « أحدهما نقيض الآخر » - .
ونعني به أن يكذب إذا صدقت القضية .
ويصدق إذا كذبت القضية .
ولا يتحقق هذا التناقض إلا بشروط :
الأول : أن يكون الموضوع واحداً بالحقيقة ، كما أنه واحد بالاسم ، وإلا لم
تتناقضا ؛ فإنك تقول :

الحمل يذبح ويشوى .
والحمل لا يذبح ولا يشوى .
وتريد بأحدهما (برج الحمل)
وبالآخر (الحيوان المعروف) - وفي نسخة بدون عبارة « وبالآخر الحيوان
المعروف » - فلا يتناقضان .

الثاني : أن يكون المحمول واحداً ، وإلا لم تتناقضا ، كقولك :

المكره مختار . أى له قدرة على الامتناع .
والمكره ليس بمختار . أى ما خلى وشهوته .
فكون اسم (المختار) مشتركاً ، منع التناقض ، كاسم (الحمل) في الموضوع .

الثالث : أن لا يختلفا في الجزئية والكلية ؛ فإنك لو قلت :

عين فلان سوداء . - وفي نسخة « أسود » - . وأردت به (الحديقة) .

لم يناقضه قولك :

عينه ليست سوداء - وفي نسخة « بأسود » - . إذا أردت به نفي السواد عن

جميع العين .

الرابع : أن لا يختلفا في القوة والفعل ؛ فإنك لو تقول : - وفي نسخة « فإنك
تقول » -

الخمر في الدن مسكر . وتريد به أنه يسكر - وفي نسخة « مسكر » - بالقوة ،
لا يناقضه قولك :

الخمر في الدن ليس بمسكر ، إذا أردت به نفي الإسكار بالفعل .

الخامس : أن يتساويا في الإضافة - وفي نسخة « بالإضافة » - فيما يقع
في - وفي نسخة « من » - جملة المضافات ، فإنك تقول :
العشرة نصف .

فلا - وفي نسخة « ولا » - يناقضه قولك :

العشرة ليس بنصف .

إلا بالإضافة إلى العشرين - وفي نسخة « عشرين » - ، وغيره .
وتقول :

زيد والد .

وزيد ليس بوالد .

وهما صادقان بالإضافة إلى شخصين .

السادس - وفي نسخة « والسادس » - : أن يتساويا في الزمان والمكان .
وبالحملة : فينبغي أن لا تخالف إحدى القضيتين الأخرى ، ألبة في شيء إلا :
في السلب والإيجاب .

فتسلب إحدى القضيتين ما توجه الأخرى بعينه من ذلك الموضوع على ذلك
الوجه من غير تفاوت .

فإن كان الموضوع كلياً ، ولم يكن شخصياً زيد شرط سابع ، وهو :

أن يختلفا بالكمية - وفي نسخة « في الكمية » - بأن تكون إحداها كلية ،
والأخرى جزئية .

فإنهما إذا كانتا جزئيتين ، أمكن أن يصدقا في مادة الإمكان ، كقولك :

بعض الناس كاتب .

وبعض الناس ليس بكاتب .

وإن كانتا كليتين أمكن أن يكذباً في مادة الإمكان ، كقولك :
كل إنسان كاتب .
وكل إنسان ليس بكاتب - وفي نسخة « ولا واحد من الناس بكاتب » -

قسمة أخرى

وهي السادسة - وفي نسخة بدون عبارة « وهي السادسة » -
كل قضية فلها عكس ، من حيث الظاهر ، ولكنه ينقسم :
إلى ما يلزم صدقه من صدق القضية .
وإلى ما لا يلزم .
ونريد - وفي نسخة « ونعني » - بالعكس أن يجعل المحمول موضوعاً ، والموضوع
محمولاً - وفي نسخة بدون « والموضوع محمولاً » - ؛ فإن بقي الصدق بعينه قيل :
هي قضية معكوسة ؛ - وفي نسخة « تنعكس » - ؛ فإن لم يلزم قيل :
إنها لا تنعكس .

وقد ذكرنا أن القضايا المحصورة أربع :

سالبة كلية : وهي تنعكس مثل نفسها سالبة كلية .

فإذا - وفي نسخة « فإنه إذا » - صدق قولنا :

لا إنسان واحد حجر .

صدق قولنا - وفي نسخة بدون عبارة « قولنا » :

لا حجر واحد إنسان .

لأنه لو لم يصدق لصدق نقيضه ، وهو قوله - وفي نسخة « قولنا » - :

بعض الحجر إنسان .

ولكان ذلك البعض إنساناً وحجراً - وفي نسخة « حجراً و إنساناً » -

وعند ذلك يكذب قولنا :

لا - وفي نسخة « ليس » - إنسان واحد حجر - وفي نسخة « حجراً » -

وهي القضية التي وضعناها أولاً ، على أنها صادقة .

فيدل - وفي نسخة « فدل » - هذا على - وفي نسخة بدون عبارة « هذا على » -
أن السالبة الكلية تنعكس سالبة كلية .

وأما - وفي نسخة « أما » - السالبة الجزئية : فلا تنعكس ؛ فإنه إذا صدق
قولنا :

ليس بعض الناس كاتباً .

لم يلزم أن يصدق قولنا :

إن بعض الكاتب ليس إنساناً - وفي نسخة « قولنا » : ليس بعض الكاتب
إنساناً -

وأما الموجبة الكلية : فتنعكس موجبة جزئية ، إلا كلية ؛ فإذا صدق قولنا :

كل إنسان حيوان .

صدق قولنا :

بعض الحيوان إنسان .

لا محالة ، ولم يصدق قولنا :

كل حيوان إنسان .

وأما الموجبة الجزئية : فتنعكس أيضاً مثل نفسها ؛ فإذا صدق قولنا :

بعض الحيوان إنسان .

صدق قولنا لا محالة .

بعض الإنسان حيوان .

فهذا هو النظر في قسمة القضايا

الفن الرابع في

تركيب القضايا لتصير قياساً

وهو المقصود ، ولكن أول الفكر آخر العمل .
والنظر فيه ينحصر في ركنين - وفي نسخة « والنظر في ركنين » -
أحدهما : الصورة - وفي نسخة « في الصورة » -
والآخر - وفي نسخة « والأخرى » - : المادة - وفي نسخة « في المادة » -

الركن الأول في صورة القياس

قد ذكرنا أن العلم :
إما تصور

وإنما ينال التصور بالحد .
والتصديق بالحجة .
والحجة : إما قياس
واعتبار الغائب بالشاهد - وفي نسخة « الشاهد بالغائب » - يسمى
مثلاً ، ويدخل فيه .
والتعويل من هذه الجملة على القياس .
ومن جملة القياس ، على القياس البرهاني .
ولكن لا بد من ذكر حد القياس في الجملة ، حتى ينقسم بعد ذلك إلى
البرهاني وغيره .

والقياس : عبارة عن أقاويل ألفت - وفي نسخة « إذا ألفت » - تأليفاً يلزم
من تسليمها بالذات قول آخر اضطراراً .

ومثال ذلك - وفي نسخة « وذلك مثل قولنا » -
العالم مصور . وكل مصور حادث - وفي نسخة « محدث » -
فلما قولان مؤلفان ، يلزم من تسليمهما بالضرورة قول ثالث ، وهو :
أن العالم حادث .
وكذلك لو قلت :

إن كان العالم مصوراً فهو محدث .
ولكنه مصور .

فلزم من تسليم هذه الأقاويل .
أن العالم حادث - وفي نسخة « محدث » -
وكذلك لو قلت - وفي نسخة « لو قيل » -
العالم إما حادث وإما قديم - وفي نسخة « إما قديم وإما حادث » -
لكنه - وفي نسخة « ولكنه » - ليس بقديم .
فيلزم منه : أنه حادث .

والقياس : ينقسم :

إلى ما سمي - وفي نسخة « ما يسمى » - اقترانياً
وإلى ما سمي - وفي نسخة « ما يسمى » - استثنائياً .
أما الاقتراني : فهو أن يجمع بين قضيتين بينهما اشتراك في حد واحد : إذ كل
قضية فلا محالة - وفي نسخة « لا محالة » - تشتمل على محمول وموضوع - وفي
نسخة « موضوع ومحمول » - ، وتشتمل القضيتان على أربعة أمور .
لكنهما - وفي نسخة « ولكنهما » - لو لم يشتركا في أحد المعاني ، لم يحصل
الازدواج والإنتاج ؛ إذ لا ينتظم قياس من قولك : العالم مصور .
ومن قولك :

النفس جوهر ...
بل لابد أن - وفي نسخة « وأن » - تكون القضية الثانية مشاركة للأولى في أحد
حديها ، مثل أن تقول :
العالم مصور .
والمصور محدث .
فيرجع مجموع أجزاء القضيتين إلى ثلاثة أجزاء ، تسمى [حدوداً] ومدار
- وفي نسخة « أو مدار » - القياس عليها ، وهي : - وفي نسخة « وهو » - مثل
العالم والمصور والمحدث
في مثالنا .

والذى يقع مكرراً في القضيتين - وفي نسخة « في القضيتين مكرراً » -
ومشتركا ، يسمى [الحد الأوسط] .
والذى يصير [موضوعاً] في النتيجة اللازمة ، وهو المقصود بأن يخبر - وفي
نسخة « بأنه يخبر » - عنه ، يسمى [حداً أصغر - وفي نسخة « الحد الأصغر » -]
ك [العالم]
والذى يصير [محمولاً] في النتيجة ، وهو الحكم ، يسمى (حداً أكبر) - وفي
نسخة « الحد الأكبر » - ك [المحدث] في قولنا :
العالم محدث .

وهو النتيجة اللازمة من القياس .
والقضية إذا جعلت جزءاً قياس سميت [مقدمة]
والقضية التي فيها الحد الأصغر تسمى [المقدمة الصغرى]
والتي فيها الحد الأكبر تسمى [المقدمة الكبرى]
ولم يشتق الاسم للمقدمتين من - وفي نسخة « منه » - [الأوسط] فإنه
موجود فيهما جميعاً .

فأما الأصغر فلا يكون إلا في إحداهما .
وكذا - وفي نسخة « وكذلك » - الأكبر .

واللازم من القياس يسمى بعد لزومه [نتيجة]
وقبل لزومه [مطلوباً]

وتأليف المقدمتين يسمى [اقتراًناً]
وهيأة تأليف المقدمتين يسمى [شكلاً] .
فيحصل منه ثلاثة أشكال :

لأن لحد الأوسط ^(١) إما أن يكون محمولاً في إحدى المقدمتين موضوعاً في
الأخرى ، ويسمى (الشكل الأول)
وإما أن يكون محمولاً فيهما جميعاً - وفي نسخة بدون كلمة « جميعاً » -
ويسمى [الشكل الثانى]
وإما أن يكون موضوعاً فيهما ويسمى [الشكل الثالث]

* * *

وحكم [المقدم] و [التالى] في الشرطى المتصل ، حكم الموضوع والمحمول :
في انقسام تأليفه إلى هذه الأشكال :
وتشترك الأشكال الثلاثة في أنه لا يحصل قياس متنج :
عن سالبتين
ولا عن جزئيتين - وفي نسخة « ولا جزئيتين » -
ولا عن صغرى سالبة ، وكبرى جزئية .
ويختص كل شكل بخصائص نذكرها .

(١) هذا التحديد يشمل مثل قولنا :

العالم حادث . وكل حادث يحتاج إلى محدث .
ومثل قولنا :

بعض الحيوان إنسان . ولا شيء من الحجر بحيوان .

فإن الحد الأوسط في المثال الأول : هو [الحادث] وهو محمول في الصغرى وموضوع في الكبرى .

وفي المثال الثانى : هو [الحيوان] وهو موضوع في الصغرى ، ومحمول في الكبرى .

ويصدق على المثالين أن الحد الأوسط فيهما محمول في إحدى المقدمتين وموضوع في الأخرى وبناء عليه
يكون ما ذكره الغزالي تحديداً [للشكل الأول] شاملاً لما يسمى [الشكل الأول] وما يسمى [الشكل
الرابع] .

وهذا الإبهام في تحديد [الشكل الأول] وارد عن أرسطو ، وبناء عليه يكون قولهم : إن أرسطو لم
يعرف [الشكل الرابع] كلاماً يعوزه الدليل ، بل يناقضه الواقع .

وإذا أردت كلاماً شافياً في الموضوع فارجع إلى مقدمتنا لمنطق [الإشارات والتنبيهات] ص ٧٣
وما بعدها .

* * *

الشكل الأول : هذا الشكل يفارق الآخرين بفصلين :
أحدهما : أنه لا يحتاج في لزوم نتيجته إلى الرد إلى شكل آخر . وسائر
الأشكال ترد إلى هذا الشكل ، حتى يظهر لزوم النتيجة ؛ ولذا سمي هذا [أولاً]
والآخر - وفي نسخة «الآخر» - : أنه ينتج المحصورات الأربع ، أعنى :
الموجبة الكلية ، والجزئية .
والسالبة الكلية ، والجزئية .

* * *

وأما الشكل الثاني : فلا ينتج موجبة أصلاً .

* * *

والشكل الثالث : لا ينتج كلياً - وفي نسخة «كلية» - أصلاً .
وشرط إنتاج : هذا الشكل ، أعنى به الشكل الأول ، أمران :
أحدهما : أن تكون الصغرى موجبة .
والآخر : أن تكون الكبرى كلية .
فإن فقد الشرطان ، ربما صدقت المقدمتان ، ولم تلزم النتيجة مع صدقهما
بحال .
وحاصل هذا الشكل : أنك إذا وضعت قضية موجبة صادقة ، فالحكم على
كل محمولها ، حكم لا محالة على موضوعها .
ولا يمكن أن يكون إلا كذلك .
سواء - وفي نسخة «وسواء» - كان الحكم على المحمول سلباً ، أو إيجاباً
وسواء كان الموضوع كلياً ، أو جزئياً .
فيحصل من ذلك أربعة أضرب منتجة ؛ ولزوم هذه النتيجة ظاهر ؛ فإنه
مهما صدق قولنا : الإنسان حيوان .
فكل - في نسخة «وكل» - ما صدق على الحيوان الذي هو محمول .
من كونه حساساً .
أو كونه غير حجر .

لا بد - وفي نسخة «فلا بد» - أن يصدق على الإنسان ؛ لأن الإنسان داخل
لا محالة في الحيوان .

وقد صدق الحكم على كل الحيوان - وفي نسخة «حيوان» - ، فيكون
صادقاً على بعض جزئياته ، لا محالة .

فهذا حاصل الشكل الأول .

وتفصيل أضربه الأربعة ما نذكره :

الضرب الأول : من كلتين موجبتين :

مثاله هو - وفي نسخة بدون كلمة «هو» - أن :

كل جسم مؤلف .

وكل مؤلف محدث .

فكل جسم محدث . لا محالة .

الضرب الثاني : كليتان كبراهما سالبة ، وهو الأول بعينه ، ولكن يبدل

قولك - وفي نسخة «قوله» - :

[محدث] بأنه ليس بقديم ، حتى يصير سالباً ، فتقول :

كل جسم مؤلف .

ولا مؤلف واحد ، قديم

فيلزم منه أنه :

لا جسم واحد قديم .

الضرب الثالث : هو - وفي نسخة «وهو» - الأول بعينه ، ولكن يجعل

موضوع المقدمة الأولى جزئياً ، وذلك لا يوجب اختلاف الحكم ؛ لأن كل جزئى ،

هو - وفي نسخة بدون كلمة «هو» - كل بالإضافة إلى نفسه ، فالحكم على

كل محمول الجزئى ، حكم على ذلك الجزئى .

مثاله : أنك تقول :

بعض الموجودات مؤلف .

وكل مؤلف محدث .

فيلزم لا محالة أن

بعض الموجودات محدث .

وهذا قد انتظم من موجبتين :

صغراهما جزئية .

وكبراهما كلية

* * *

الضرب الرابع : هو الثالث بعينه ، ولكن تجعل الكبرى سالبة ، وتبدل

صيغة الإيجاب بالسلب ، وتقول - وفي نسخة « فتقول » - :

بعض الموجودات مؤلف .

ولا مؤلف واحد أزل .

فيلزم منه أنه :

لا كل موجود أزل .

وقد انتظم هذا - وفي نسخة « من » - :

موجبة صغرى جزئية - وفي نسخة « صغرى موجبة جزئية » -

وكبرى سالبة كلية .

ويبقى وراء هذا من الاقترانات اثنا - وفي نسخة « اثني » - عشر اقتراناً

لا تنتج ، لأنه ينتظم في كل شكل ستة عشر اقتراناً ؛

لأن الصغرى تحتمل أن تكون :

موجبة ، كلية أو جزئية .

وسالبة - وفي نسخة « أو سالبة » - ، كلية أو جزئية .

فتكون أربعة .

ثم تضاف إلى كل واحدة - وفي نسخة « واحد » - أربع كبريات أيضاً

فيحصل من :

ضرب أربعة في أربعة ، ستة عشر .

ولذا شرطنا أن تكون الصغرى موجبة ، خرجت سالتان ، وما بيني عليهما

من الإنتاج ، فيتعطل به ^(١) ثمانية - موجبتان - وفي نسخة « ويبقى موجبتان » -

ولكن الموجبة الكلية الصغرى ، ينضاف - وفي نسخة « مضاف » - إليها

أربع كبريات ، اثنتان منها جزئيتان لا محالة ، فيتعطل به اثنتان أيضاً ؛ إذ شرطنا

في كبرى هذا الشكل أن تكون كلية ، فقد رجع إلى ستة .

وأما الموجبة الجزئية الصغرى ، فلا ينضاف إليها جزئية كبرى ، لا سالبة

ولا موجبة ؛ إذ لا قياس عن جزئيتين ، فسقط - وفي نسخة « فيسقط » - اقترانان

آخران من الستة الباقية ، وتبقى أربعة :

وإن أردت تصويره - وفي نسخة « تصويره » - وتشكيله ، فهذه صورته

- وفي نسخة « صورة » -

(١) أى بشرط إيجاب الصغرى .

ضروب الشكل الأول منها وعقيمها

نتيجة	مثالها	كبرى	مثالها	صغرى
ينتج موجبة كلية هي كل [ا] [ج]	كل [ب] [ج]	موجبة كلية	كل [ا] [ب]	موجبة كلية
ينتج سالبة كلية هي لا شيء من [ا] [ج]	لا شيء من [ب] [ج]	سالبة كلية	» » »	» »
هذا الضرب عقيم لأن الكبرى جزئية .	بعض ما هو [ب] [ج]	موجبة جزئية	» » »	» »
هذا عقيم أيضاً لما سبق .	بعض ما هو [ب] ليس [ج]	سالبة جزئية	» » »	» »
ينتج موجبة جزئية هي بعض ما هو [ا] [ج]	كل [ب] [ج]	موجبة كلية	بعض » »	موجبة جزئية
هذا عقيم لأن المقدمتين جزئيتان	بعض ما هو » »	موجبة جزئية	» » »	» »
هذا عقيم لما سبق	ليس كل » »	سالبة جزئية	» » »	» »
ينتج سالبة جزئية هي ليس كل [ا] [ج]	لا شيء من » »	سالبة كلية	» » »	» »
عقيم	كل » »	موجبة كلية	لا شيء من » »	سالبة كلية
»	بعض » »	موجبة جزئية	» » »	» »
»	لا شيء من » »	سالبة كلية	» » »	» »
»	ليس كل » »	سالبة جزئية	» » »	» »
»	كل » »	موجبة كلية	ليس كل- » »	سالبة جزئية
»	بعض » »	موجبة جزئية	» » »	» »
»	لا شيء من » »	سالبة كلية	» » »	» »
»	ليس كل » »	سالبة جزئية	» » »	» »

فالصغرى الموجبة الكلية :

مع الكبرى الموجبة الكلية .
وكذلك مع الكبرى السالبة الكلية .
وأما مع الكبيرين الجزئيين .

منتجة .

فلا

والصغرى الموجبة الجزئية :

مع الكبرى الموجبة الكلية .

والكبرى السالبة الكلية

وأما مع الكبيرين الجزئيين

منتجة أيضاً

فلا تنتج أيضاً .

— وفي نسخة بدل الجدول السابق والسطور الثمانية بعده المنتهية بعبارة [وأما مع
الكبريين الجزئيين فلا تنتج أيضاً ما يأتي

« فهذه صورة الصغرى الموجبة الكلية كل [أ] [ب] .

وكبرى سالبة موجبة ، وكل [ب] [ح]

هذا منتج صغرى كلية موجبة : كل [أ] [ب]

وكبرى كلية سالبة ولا شيء من [ب] [ح] فينتج

وبعض ما هو [ب] [د]

هذا عقيم لأنها كبرى جزئية

ولا كل [ب] [ح] وهذا أيضاً عقيم

لأنها كبرى جزئية

الصغرى الموجبة الجزئية

بعض [أ] [ب]

كبرى كلية موجبة

وكل [ب] [د] ينتج

وكبرى كلية سالبة ولا شيء من [د] [ب]

وبعض ما هو [ب] [د]

هذا عقيم لأنها كبرى جزئية

ولا كل [ب] [د] عقيم أيضاً
لأنها كبرى جزئية .

والجزئيتان غير منتجتين
فقد ركبنا على كل واحدة :
من صغرى موجبة كلية .

وصغرى موجبة جزئية - وفي نسخة « فقد ركبنا على كل صغرى موجبة » -
أربع كبريات . وكان - وفي نسخة « فكان » - المجموع ثمانية . بطل - وفي
نسخة « بطلت » - منها أربعة ؛ لأنها جزئية ، أعني كبرياتها ؛
إذ قد - وفي نسخة « وقد » - شرطنا أن تكون الكبرى كلية ، حتى يتعدى
الحكم إلى الموضوع - وفي نسخة « إلى موضوع » - ، فيبقى :

صغريان سالتان : جزئية ، وكلية .
وينضاف إلى كل واحدة . - وفي نسخة « واحد » - أربع كبريات من
المحصورات الأربع ، وكلها غير منتجة للخلل في الصغرى ؛ فلما شرطنا أن
تكون الصغرى موجبة ؛ إذ الحكم على المحمول الثابت ، هو الذي يتعدى إلى
الموضوع ، فأما المحمول المسلوب فباين للموضوع ؛ فالحكم عليه لا يتعدى إلى
الموضوع المباين ؛ فإذا قلت :

الإنسان ليس بحجر .
ثم حكمت على الحجر بحكم ، نقياً كان ، أو إثباتاً ، لم يتعد ذلك إلى
الإنسان ؛ فلذلك أوقعت المباينة بين الحجر والإنسان ، بالسلب .
فهذا تعليل هذه الشروط ، وتعليل اختصاص النتيجة بأربعة أضرب ، من
جملة ستة عشر ضرباً .

الشكل الثاني

يرجع حاصله إلى أن كل قضية أمكن أن يحمل على محمولها ما لم يوجد
لموضوعها ، فهي قضية سالبة ، لا موجبة ؛ إذ لو كانت موجبة لكان الحكم على
محمولها - وفي نسخة « على كل محمولها » - ، حكماً على موضوعها ، كما سبق في

[الشكل الأول] فلما إذا قلنا :

الحكم على كل محمول القضية الموجبة ، حكم على الموضوع
ثم وجدنا ما يحكم به على محمول ، ولا يحكم به - وفي نسخة « ولا يوجد » -
على الموضوع .

فنعلم به أن القضية سالبة ؛ إذ لو كانت موجبة ، لوجد حكم المحمول على
الموضوع - وفي نسخة « للموضوع » - .
وشرط هذا الشكل : أن تختلف المقدمتان في الكيفية ، لتكون إحداهما سالبة .
والأخرى موجبة .

وأن تكون الكبرى كلية بكل حال .

وهذان الشرطان يردان - وفي نسخة « ليردان » - أيضاً ضروبه - وفي نسخة
« ضروبهما » - المنتجة إلى أربعة أضرب ، من جملة ستة عشر ضرباً ، كما سبق
ذكره في [الشكل الأول] .

الضرب الأول : من :

صغرى موجبة كلية .

وكبرى سالبة كلية .

كقولك :

كل جسم منقسم .

ولا نفس واحد ، منقسم - وفي نسخة « ينقسم » -

ينتج : فلا جسم واحد ، نفس .

وبيين - وفي نسخة « وتبين » - لزوم هذه النتيجة ؛ [الرد إلى الشكل الأول]
بعكس الكبرى ؛ فلما سالبة كلية تنعكس مثل نفسها ، وهو أن تقول :

ولا شيء واحد مما هو منقسم ، نفس - وفي نسخة « ولا منقسم واحد نفس » -

فيصير [المنقسم] موضوعاً للأكبر . وقد كان محمولاً للأصغر ، فيرجع - وفي

نسخة « رجع » - إلى [الشكل الأول] .

الضرب الثاني : كليتان ، لكن الصغرى سالبة ، كقولك :

لا أزل واحد مؤلف .

وكل جسم مؤلف .

فلزم منه أنه :

لا أزلى واحد جسم .

لأننا نعكس الصغرى ، ونجعلها كبرى — وفي نسخة بدون عبارة « ونجعلها كبرى » — فنقول ^(١) :

لا مؤلف واحد أزلى ^(٢) .

وكل جسم مؤلف ^(٣)

فيحصل منه أنه لا جسم واحد أزلى ، كما في [الشكل الأول]

ثم نعكس هذه النتيجة ^(٤) ؛ لأنها سالبة كلية ، فيحصل ما ذكرناه ، وهو أنه لا أزلى واحد جسم .

الضرب الثالث : من :

جزئية موجبة صغرى .

وكلية سالبة كبرى .

وهو الضرب الأول من هذا الشكل ، إلا أن الصغرى تجعل جزئية ، فنقول :

بعض الموجودات منقسم .

ولا نفس واحد منقسم .

فبعض الموجودات ليس بنفس .

لأنك إذا عكست الكبرى رجع إلى (الشكل الأول) .

(١) أى في عكس الصغرى .

(٢) هذا هو عكس الصغرى الذى ينبغي أن يجعل كبرى .

(٣) هذه هى التى كانت كبرى أولا ، والآن بعد جعل عكس الصغرى كبرى ، تصبح صغرى .

فالوضع الجديد يصبح هكذا .

كل جسم مؤلف .

ولا مؤلف واحد أزلى .

ينتج : لا جسم واحد أزلى ،

ثم تعكس هذه النتيجة ، فتصير :

لا أزلى واحد جسم .

وهو النتيجة المرادة .

(٤) أى مثل نفسها .

الضرب الرابع : من — وفي نسخة بدون كلمة « من » — :

جزئية سالبة صغرى .

وكلية موجبة كبرى .

كقولك :

لا كل موجود ، مؤلف

وكل جسم مؤلف .

فلا كل موجود جسم .

وهذا لا يمكن أن يرد إلى (الشكل الأول) بالعكس ؛ لأن السالبة فيها جزئية ، ولا عكس لها .

ولو عكست الكبرى الموجبة ، لانعكست — وفي نسخة « لا نعكس » —

جزئية ، ولا قياس عن جزئيتين .

ولمّا يصحح بطريقتين :

يسمى أحدهما [الافتراض]

والآخر [الخلف]

أما الافتراض : فهو أنك إذا قلت :

بعض الموجودات ليس بمؤلف .

فذلك [البعض] كل في نفسه ، فافترضه كلا ، ولقبه بأى اسم — وفي

نسخة « باسم » — تريده ، فيتزل منزلة [الضرب الثانى] من هذا الشكل .

وأما الخلف : فهو أن نقول : إن لم يكن قولنا :

لا كل موجود جسم .

صادقاً ، فنقيضه وهو قولنا :

كل موجود جسم ،

صادق .

(١) أى من الكبرى .

والمفروض أن المقدمتين في القياس مسلمتا الصدق ، والبحث إنما هو عن لزوم النتيجة عنهما . فإذا انتفعنا في إثبات هذا اللزوم باستخدام إحدى المقدمتين أو كليهما ، على اعتبار أنهما صادقتان ، فليس في هذا ما يفض من قيمة طريقة الإثبات .

ومعلوم .

أن كل جسم مؤلف .

فيلزم — وفي نسخة « فلزم » —

أن كل موجود مؤلف .

وقد كنا وضعنا في المقدمة الصغرى أنه :

لا كل موجود مؤلف .

على أنها صادقة ، فكيف يصدق نقيضها ؟ هذا خلف — وفي نسخة « وهذا

محال » بدل « هذا خلف » — . فالمفضى إليه محال . وإنما أفضى إليه فرض

الدعوى — وفي نسخة « الدعوى بصادقة » بدون عبارة « التي هي نقيض النتيجة صادقة

فليست » — التي هي نقيض النتيجة ، صادقة ، فليست ^(١) بصادقة .

الشكل الثالث

هو — وفي نسخة « وهو » — أن يكون الأوسط موضوعاً في المقدمتين ، ويرجع

حاصله إلى أن :

كل قضية موجبة ، فالحكم على موضوعها ، حكم على بعض محمولها .

سواء كان الحكم سلباً ، أو إيجاباً .

وسواء كانت القضية موجبة — وفي نسخة « الموجبة » — جزئية ،

أو كلية .

وذلك واضح .

وله شرطان :

أحدهما : أن تكون الصغرى موجبة .

والآخر : أن تكون إحداهما كلية ، إما الصغرى ، وإما الكبرى ، فأيتهما

— وفي نسخة « أيتهما » — كانت كلية ، كفى — وفي نسخة بدون عبارة « كلية

كفى » —

(١) أى لأن المفضى إلى غير الصادق ، لا يكون صادقاً .

والمنتج من هذا الشكل ، ستة أضرب :

الضرب الأول : من :

كليتين موجبتين ، كقولك :

كل إنسان حيوان .

وكل إنسان ناطق .

فيلزم — وفي نسخة « فلزم » — أن :

بعض الحيوان ناطق .

لأن الصغرى تنعكس جزئية ، فيصير كأنك قلت :

بعض الحيوان إنسان .

وكل إنسان ناطق .

— وفي نسخة « فبعض الحيوان ناطق » —

وهو (الضرب الثالث) من (الشكل الأول)

الضرب الثاني : من :

كليتين ، والكبرى سالبة ، كقولك :

كل إنسان حيوان .

ولا إنسا واحد فرس .

فلا كل حيوان فرس .

وذلك لأنك إذا عكست الصغرى ، صارت جزئية موجبة ، ويرجع — وفي

نسخة « فيرجع » — إلى (الرابع) من (الشكل الأول)

الضرب الثالث : من :

موجبتين ، والصغرى جزئية ، كقولك :

بعض الناس أبيض .

وكل إنسان حيوان .

فبعض البيض حيوان .

فإنك تعكس الصغرى جزئية موجبة ، ويرجع إلى (الثالث) من (الشكل

الأول)

الضرب الرابع : من

موجبتين ، والكبرى جزئية ، كقولك :

كل إنسان حيوان .

وبعض الناس كاتب .

فبعض الحيوان كاتب .

لأنك إذا عكست الكبرى جزئية ، وجعلتها صغرى - وفي نسخة بدون عبارة

« وجعلتها صغرى » - ، صار كأنك قلت :

كاتب ما إنسان .

وكل إنسان حيوان .

فيلزم :

كاتب ما ، حيوان .

وتعكس النتيجة ، فتصير :

حيوان ما ، كاتب :

الضرب الخامس : من

كلية موجبة صغرى .

وجزئية سالبة كبرى .

كقولك :

كل إنسان ناطق .

ولا كل إنسان كاتب .

فيلزم :

لا كل ناطق كاتب .

ويتبين هذا بطريق (الافتراض) كأن تقول ، مثلاً :

كل إنسان ناطق .

وبعض ما هو إنسان أمى .

فبعض ما هو ناطق ، أمى .

ثم تقول :

بعض ما هو ناطق ، أمى .

ولا شئ مما هو أمى بكاتب .

فلا كل ناطق بكاتب .

الضرب السادس : من

صغرى موجبة جزئية .

وكبرى سالبة كلية .

كقولك :

بعض الحيوان أبيض .

ولا حيوان واحد ثلج .

فبعض الأبيض - وفي نسخة « الأبيض » - ليس بثلج .

ويظهر بعكس الصغرى ؛ لأنه يرجع - وفي نسخة « ويرجع » - إلى (الرابع)

من (الشكل الأول)

* * *

هذا تفصيل الأقيسة الحملية .

القول

في

القياسات الاستثنائية

القياس الاستثنائي ، نوعان - وفي نسخة « وهي نوعان » -

شرطي متصل .

وشرطي منفصل .

أما الشرطي المتصل : فمثاله - وفي نسخة « فمثال » - قولك :

إن كان العالم حادثاً ، فله محدث .

فهذه مقدمة ، إذا - وفي نسخة « إن » - استثنيت (عين المقدم) منها ،

لزم (عين التالي) ، وهو أن تقول : ومعلوم أن العالم حادث .

وهو عين المقدم ، فيلزم منه ؛ عين التالي ، وهو :

أن له محدثاً .

وإن استثنيت (نقيض التالي) لزم منه (نقيض المقدم) ، وهو أن تقول :

ومعلوم أنه ليس له محدث .

فلزم - وفي نسخة « فيلزم » - أنه :

ليس بحادث .

فأما إذا استثنيت (نقيض المقدم) لم يلزم منه :

لا (عين التالي) ولا (نقيضه)

فإنك لو قلت :

لكنه ليس بحادث .

فهذا لا ينتج ، كما أنك تقول :

إن كان هذا إنساناً ، فهو حيوان .

لكنه ليس بإنسان .

فلا - وفي نسخة « ولا » - يلزم منه :

أنه - وفي نسخة « لا أنه » - حيوان ، ولا أنه ليس بحيوان .

وكذلك إذا - وفي نسخة « إن » - استثنيت (عين التالي) لم ينتج ؛ فإنك

إن قلت :

ومعلوم أن العالم له محدث .

لم - وفي نسخة « ولم » - يلزم منه نتيجة ؛ لأنك إذا قلت :

إن كانت هذه الصلاة صحيحة ، فالمصلي مطهر - وفي نسخة « متطهر » -

ولكنه مطهر - وفي نسخة « متطهر » -

فلا يلزم منه :

أن الصلاة صحيحة ، ولا أنها باطلة .

فهذه أربع استثنآت ، لا ينتج منها إلا اثنان وهي - وفي نسخة « وهو » -

(عين المقدم) ، وينتج - وفي نسخة « ينتج » - (عين التالي)

و (نقيض التالي) - وفي نسخة « وينتج » - ينتج (نقيض المقدم)

فأما (نقيض المقدم) و (عين التالي) - وفي نسخة « فأما نقيض التالي وعين .

فأما عين التالي ونقيض المقدم » - فلا ينتج إلا إذا ثبت أن :

التالي مساو للمقدم ، وليس بأعم منه .

فعند ذلك تنتج الاستثنآت الأربع - وفي نسخة « الاستثناء الأربع » - ؛

فإنك تقول :

إن كان - وفي نسخة بدون كلمة « كان » - هذا جسماً ، فهو مؤلف .

لكنه جسم .

فهو مؤلف .

أو - وفي نسخة بدون كلمة « أو » - لكنه مؤلف .

فهو جسم .

أو - وفي نسخة بدون كلمة « أو » - لكنه ليس بجسم .

فليس بمؤلف .

أو لكنه - وفي نسخة « ولكنه » - ليس بمؤلف .

فليس بجسم .

فأما — وفي نسخة « وأما » — إذا كان التالي أعم من المقدم ، كـ (الحيوان) بالنسبة إلى (الإنسان) :

ففي نفي (الأعم) نفي (الأخص) ؛ إذ في نفي الحيوان ، نفي الإنسان .
وليس في نفي (الأخص) نفي (الأعم) ؛ إذ ليس في نفي (الإنسان) نفي (الحيوان) .

نعم في إثبات (الأخص) إثبات (الأعم) ؛ إذ في — وفي نسخة « في » — إثبات (الإنسان) إثبات (الحيوان) وليس في إثبات (الحيوان) إثبات (الإنسان) .

* * *

النوع الثاني الشرطي — وفي نسخة « في الشرطي » — المنفصل : وهو أن تقول :
العالم إما حادث ، وإما قديم .

فهذا ينتج عنه أربع — وفي « نسخة ينتج فيه » — استثناءات ؛ فإنك تقول :
لكنه حادث .

فليس بقديم .

أو — وفي نسخة بدون كلمة « أو » — لكنه ليس بحادث .

فهو قديم .

أو — وفي نسخة بدون كلمة « أو » — لكنه قديم . فليس بحادث .

أو — وفي نسخة بدون كلمة « أو » — لكنه ليس بقديم

فهو — وفي نسخة « فهي » — حادث .

فاستثناء (عين كل واحد) ، ينتج (نقيض الآخر) .

واستثناء (نقيض كل واحد) ينتج (عين الآخر) .

وهذا شرطه — وفي نسخة « بشرط » — الحصر في قسمين . فإن كان في

ثلاثة :

فاستثناء (عين كل واحد — وفي نسخة « عين واحد » —) ينتج (نقيض

الآخرين) ، كقولك :

هذا العدد إما أكثر ، أو أقل — وفي نسخة « وإما أقل » — ، أو مساو — وفي

نسخة « وإما مساو » —

لكنه — وفي نسخة « ولكنه » — أكثر .

فبطل أن يكون أقل ، أو مساوياً .

فأما استثناء (نقيض الواحد) فيوجب أحد الباقيين لا بعينه ، كقولك :

لكنه ليس بمساو .

فيجب أن يكون : إما أقل ، أو أكثر . — وفي نسخة « فيجب أنه إما أقل

وإما مساو » —

* * *

وإن لم تكن الأقسام حاصرة ، كقولك :

زيد : إما بالحجاز ، وإما بالعراق .

أو هذا العدد : إما خمسة ، وإما عشرة ، وإما كيت ، وإما كيت — وفي
نسخة « وكيت » —

فاستثناء (عين واحد) ينتج بطلان (عين — وفي نسخة بدون كلمة « عين » —
الآخرين) .

وأما — وفي نسخة « فأما » — استثناء نقيض الواحد ، فلا ينتج إلا الانحصار
في الباقي الذي لا ينحصر .

* * *

فهذه أصول الأقيسة وتكمل — وفي نسخة « وتكملة » — الكلام بذكر
أمور أربعة :

والاستقراء .

قياس الخلف

والقياسات المركبة .

والتمثيل — وفي نسخة « و المثال » —

قياس الخلف

أما قياس الخلف فصورته أن تثبت مذهبك بإبطال نقيضه ، — وفي نسخة « وتبطل نقيضه » — بأن تلزم عليه محالات ، — وفي نسخة « محالا » — بأن تضيف إليه مقدمة ظاهرة الصدق ، وتنتج منه نتيجة ظاهرة الكذب ، ثم تقول : النتيجة الكاذبة ، لا تحصل إلا من مقدمات كاذبة — وفي نسخة « إلا من قياس في مقدماته كذب » —

وإحدى المقدمتين ظاهرة الصدق .

فيتعين الكذب في المقدمة الثانية التي هي مذهب الخصم .

مثاله : يقول القائل — وفي نسخة « مثاله : أن يقول القائل » —

كل نفس فهو جسم .

فتقول — وفي نسخة بدون عبارة « فتقول » — :

كل نفس فهو جسم .

وكل جسم فهو منقسم .

فإذن : كل نفس فهو منقسم .

وهذا ظاهر الكذب في نفس^(١) الإنسان .

فلا بد أن يكون في مقدماته المنتجة له ، قول — وفي نسخة بدون كلمة « قول » —

كذب ، لكن قولنا :

كل جسم منقسم .

ظاهر الصدق .

فبقي الكذب في قولنا :

كل نفس جسم .

فإذا بطل ذلك ، ثبت أن :

النفس ليس بجسم .

(١) أي بالنسبة لنفس الإنسان ، المعلوم أنها ليست منقسمة . هذا هو مراده .

الاستقراء

— وفي نسخة بدون كلمة « الاستقراء » —

أما الاستقراء : فهو أن تحكم من جزئيات كثيرة على الكلي الذي يشمل تلك الجزئيات ، كقولك :

كل حيوان إما إنسان ، أو فرس ، أو غيرها .

وكل إنسان يحرك فكه الأسفل ، عند المضغ .

وكل فرس يحرك فكه الأسفل عند المضغ .

وكل كذا ، وكذا ، مما غيرهما يحرك فكه الأسفل عند المضغ .

فينتج :

أن كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ^(١) .

لأننا — وفي نسخة « تلك الجزئيات كقولك : كل حيوان فعند المضغ يحرك

فكه الأسفل فإننا » — رأينا (الفرس) و (الإنسان) — وفي نسخة « (الإنسان)

و (الفرس) » — و (الهرة)^(٢) فسائر الحيوانات كذلك — وفي نسخة « كذا » —

فهذا صحيح إن أمكن استقراء جميع الجزئيات ، حتى لا يشذ واحد ، فعند

ذلك ينتظم قياس من — وفي نسخة « ينتظم الشكل الأول » — (الشكل الأول)

— وفي نسخة « وهو أن كل حيوان فرس وإنسان

وكذا كل فرس وإنسان .

وكذا متحرك فكه الأسفل .

فيلزم أن كل حيوان يحرك فكه الأسفل » —

ولكن إذا احتمل أن يشذ واحد ، لم يفد اليقين ، ك (التمساح) الذي يحرك

فكه الأعلى ، ولا يبعد — وفي نسخة « بُعد » — أن يطرد حكم في (ألف)

إلا في واحد .

(١) وفي نسخة (أن كل حيوان فعند المضغ يحرك فكه الأسفل) .

(٢) وفي نسخة (وسائر)

والاعتماد - وفي نسخة « فالاعتماد » - على الاستقراء يصلح في (الفقهيات)
لا في (اليقينيات) .
وفي (الفقهيات) كلما كان الاستقراء أشد استقصاء ، وأقرب إلى الاستيفاء ،
كان آكد في تغليب الظن .

التمثيل

- وفي نسخة بدون كلمة « التمثيل » -
وأما التمثيل - وفي نسخة « وأما المثل » - فهو الذي يسميه (الفقهاء)
و (المتكلمون) قياساً ، وهو نقل الحكم - وفي نسخة « وهو الحكم » - من جزئ
إلى - وفي نسخة « على » - جزئ آخر ؛ لأنه يماثله في أمر من الأمور .
وهو كمن ينظر إلى البيت ، فيراه - وفي نسخة « فراه » - حادثاً ومصوراً
- وفي نسخة « ويراه مصوراً » -
ثم إنه ينظر إلى السماء ، فيراها - وفي نسخة « فيراه » - مصورة - وفي نسخة
« مصوراً » - ، فينقل الحكم إليها - وفي نسخة « إليه » - فيقول - وفي نسخة
« ويقول » -

السماء جسم مصورة - وفي نسخة « مصور » -
فهو حادث - وفي نسخة « فكان حادثاً » - قياساً على (البيت) .
وهذا لا يفيد اليقين ، ولكنه - وفي نسخة « ويمكن أن » - يصلح لتطبيب
القلب ، وإقناع النفس ، في المحاورات - وفي نسخة بدون عبارة « في المحاورات » -
وكثيراً ما يستعمل - وفي نسخة « يستعمل به » - في (الخطابة) ونعني
- وفي نسخة « وأعني » - ب (الخطابة) المحاورات الجارية في (الخصومات)
و (الشكايات) و (الاعتذارات) في الدم ، والمدح ، وفي تفخيم الشيء وتحقيره ،
وما يجري هذا المجرى .

فإذا قيل لمريض - وفي نسخة « للمريض » -
هذا الشراب ينفعك - وفي نسخة « اشرب هذا ؛ فإنه ينفعك » -

فيقول : لم ؟

فيقال : لأن المريض الفلاني . شربه - وفي نسخة « شرب » - فنفعه .
فإذا قيل له ذلك ؛ مالت - وفي نسخة « فنفعه مال » - نفسه إلى
القبول ، ولم - وفي نسخة « ولن » - يطالب بأن يصح عنده - وفي نسخة « عنده
أولاً بأنه » - أنه :

ينفع لكل - وفي نسخة « كل » - مريض .
أو يصح :

أن مرضه كمرضه ، وحاله : في السن ، والقوة ، والضعف - وفي نسخة
« والضعف والقوة » - ، وسائر الأمور ؛ كحاله .

ولما أحس الجدلليون ، بضعف هذا (الفن) - وفي نسخة « بضعف الفن » -
أحدثوا طرقاً - وفي نسخة « طريقاً » - ، وهو ان قالوا :

نبين أن الحكم في الأصل معلل بهذا المعنى ، وسلوكوا في إثبات (المعنى) - وفي
نسخة بدون كلمة « المعنى » - و (العلة) طريقتين :

أحدهما - وفي نسخة « سما أحدهما » - : الطرد والعكس ، وهو أنهم قالوا :
نظرنا فرأينا أن كل ما هو (مصور) فهو (محدث) - وفي نسخة « نظر إلى
كل مصور فهو محدث » - وكل ما ليس ب (مصور) فليس ب (محدث) .
وهذا يرجع إلى (الاستقراء) وهو غير مفيد لليقين - وفي نسخة « اليقين » -
من وجهين :

أحدهما : أن استيفاء - وفي نسخة « استقراء » - جميع الآحاد غير ممكن ،
فلعله شد عنه واحد .

والآخر : أنه في استقراؤه ، هل تصفح (السماء) فإن كان - وفي نسخة
فإن لم يكن يتصفح - ما يتصفح ، فلاذن لم يتصفح الكل ، بل تصفح - وفي
نسخة « يصح » - (ألفاً) مثلاً ، إلا واحداً ، ولا - وفي نسخة « فلا » - يبعد
أن يخالف في - وفي نسخة بدون كلمة « في » - الحكم الواحد الألف ، كما ذكرناه
في (التمساح) .

وأن تصفح (السماء) وعرف أنه (محدث) لكونه مصوراً ، فهو محل النزاع ،

وقد بان له - وفي نسخة بدون عبارة « له » - قبل صحة مقدمة القياس ، يعنى قبل اطراده - وفي نسخة بدون عبارة « يعنى قبل اطراده » - ، فأى ^(١) حاجة به - وفي نسخة بدون عبارة « به » - إلى القياس إن ثبت له ذلك .

الطريقة الأخرى : السبر والتقسيم ، وهو أنهم قالوا : نسبر أوصاف البيت مثلاً ، ونقول : إنه : موجود ، وجسم ، وقائم بنفسه ، ومصور . وباطل أن يكون محدثاً ، لكونه : موجوداً ، أو قائماً بنفسه ، أو كذا ، أو كذا ؛ إذ يلزم أن يكون كل موجودٍ ، قائمٍ بنفسه ، محدثاً . فثبت أن ذلك لأنه مصور .

وهذا ^(٢) فاسد من أربعة أوجه :

الأول : أنه - وفي نسخة بدون عبارة « أنه » - يحتمل أن يقال :

ليس الحكم معللاً في الأصل بعللة من هذه العلل التي هي أعم ^(٣) ، بل بعللة - وفي نسخة « لعللة » - قاصرة على ذاته لا تعداه ، ككونه (بيتاً) مثلاً . وإن ثبت أن غير - وفي نسخة « عين » - البيت حادث ، فيكون معللاً بما يجمعه ^(٤) - وفي نسخة « يجمع البيت » - والبيت ، وذلك الشيء خاصة ^(٥) - وفي

(١) هذه المناقشة تشير إلى المشكلة الخاصة بالقياس وأنه لا يفيد فائدة جديدة ، وقد قلت فيها - في مقدمة منطق الإشارات - قولاً أظنه شافياً . والذي أريد أن أقوله هنا : هو أن مقدمة القياس إن علمت بطريق استقراء الجزئيات ، كانت النتيجة مأخوذة من هذه الجزئيات ، وكان العلم بها حاصلًا قبل العلم بالمقدمة التي لا يتم العلم بها إلا بعد الفراغ من تتبع جميع الجزئيات .

وبناء عليه : إذا كانت مقدمة القياس التي تقع النتيجة ضمنها ، مأخوذة بطريق الاستقراء صح ما يعترض به على القياس ، من أنه لا يفيد علماً جديداً ، وأنه استدلال دوري ، حيث تكون المقدمة التي تقع ضمنها النتيجة ، متوقفة على النتيجة باعتبار النتيجة جزئياً من جزئياتها . والنتيجة متوقفة عليها ، باعتبارها جزء القياس الذي تتوقف عليه النتيجة . أما إذا كانت مأخوذة بطريق آخر ، فلا يرد هذا الاعتراض .

(٢) يعنى هذا المسلك في إثبات صحة التمثيل .

(٣) يعنى أعم منه ، التي هي : الوجود ، والجسمية ، والقيام بالنفس ، والتصور ؛ فإنها تشمل

(البيت) وتشمل غيره .

(٤) الضمير المفعول في (يجمعه) عائد إلى (غير البيت) . أى يكون معللاً بما يجمع البيت وغيره

يكون حادثاً مثله .

(٥) أى بالبيت وغيره مما علم حدوثه .

نسخة بدون كلمة « خاصة » - ، لا يتعدى ^(١) إلى (السماء) .

والثاني : - وفي نسخة « الثاني » - أن هذا إنما يصح إذا استقصى جميع أوصاف الأصل ، حتى لا يشد شيء - وفي نسخة بدون كلمة « شيء » - والحصر والاستقصاء ، ليس ببين - وفي نسخة « بمعنى » - ؛ فلعله شد وصف عن السبر ، ويكون هو العلة .

وأكثر الجدليين لا يهتمون بـ (الحصر) بل يقولون :

إن كانت فيه علة أخرى فأبرزها .

أو يقولون :

لو كان لأدركته أنا وأنت ، كما أنه لو كان بين يدينا (فيل) لأدركناه ، وإذا لم ندركه حكمنا بنفيه .

وهذا ضعيف ؛ إذ عجز الخصمين عن الإدراك في الحال ، ولا في طول - وفي نسخة « وطول » - العجز ، لا يدل على العدم أيضاً .

وليس هذا كالفيل ؛ فإنك قط لم تعهد - وفي نسخة « لا يعهد قط فيل قائم » - فيلاً قائماً بين أيدينا ، ولم نشاهده في الوقت .

وكم من المعاني الموجودة - وفي نسخة بزيادة « وقد » - قد طلبناها ولم نعثر عليها في الحال ، ثم عثرنا عليها .

والثالث : - وفي نسخة « الثالث » - أنه وإن سلم الاستقصاء فيها ، وكانت - وفي نسخة « فهما كانت » - الأوصاف أربعة ، فيبطل ثلاثة لا يوجب

ثبوت الرابع ؛ إذ الأقسام في التركيب تزيد على أربعة .

إذ يحتمل أن يكون حادثاً - وفي نسخة بدون كلمة « حادثاً » - ؛ لكونه :

موجوداً وجسماً .

أو لكونه :

موجوداً - وفي نسخة بدون عبارة « أو لكونه موجوداً » - وقائماً بنفسه .

أو لكونه :

(١) أى لا تكون العلة التي شملت (البيت) و (غيره) مما يشترك مع البيت في الوجود موجودة

في (السماء) وإذن فلا تكون حادثة .

موجوداً - وفي نسخة بدون «أو لكونه موجوداً» - و مصوراً . - وفي نسخة «أو مصوراً أو بيتاً

أو لكونه بيتاً وجسماً موجوداً .

أو بيتاً ومصوراً .

أو بيتاً وقائماً بنفسه أو بيتاً وموجوداً .

أو جسماً ومصوراً .

أو جسماً وموجوداً .

أو قائماً بنفسه وموجوداً -

ويحتمل أن يكون حادثاً ؛ لكونه :

جسماً ، وقائماً بنفسه .

أو لكونه :

جسماً ومصوراً .

ويحتمل أن يكون حادثاً لكونه :

موجوداً ، وجسماً ، وقائماً بنفسه .

ويحتمل أن يكون حادثاً لكونه :

موجوداً ، وقائماً بنفسه ، ومصوراً - ومن أول قوله «أو لكونه جسماً ومصوراً ..

إلى قوله «أو قائماً بنفسه ومصوراً» تنفرد به نسخة -

وغير - وفي نسخة «أو غير» - ذلك من التركيبات :

من - وفي نسخة «بين» - اثنين ، اثنين .

أو من - وفي نسخة «أو ثلاثة ثلاثة» - ثلاثة ، ثلاثة .

فكم - وفي نسخة «وكم» - من حكم لا يثبت ، ما لم تجتمع أمور ،

ك (السواد) ل (الحبر) يشترك فيه : (العفص) و (الزاج) و (العجن - وفي

نسخة «والجمع» - بالماء .

وأكثر الأحكام معللة بأمور مركبة ، فكيف يكفي إبطال المفردات ؟

والرابع - وفي نسخة «الرابع» - : أنه :

إن سلم الاستقصاء .

وسلم أنه إذا - وفي نسخة «أنه بطل بثلاث» - بطل ثلاث ، ولم - وفي نسخة «وأنه لم» - يبق إلا رابع ، فهذا يدل على أن الحكم ليس في الثلاث ، وأنه لا يعدو الرابع .

لكنه - وفي نسخة «ولكنه» - لا يدل على أنه منوط ؛ (الرابع) لا محالة ، بل يحتمل أن ينقسم المعنى (الرابع) إلى قسمين ، ويكون الحكم في أحد القسمين دون الآخر ، فأبطل ثلاث - وفي نسخة «ثلاثة» - يدل على أن المعنى لا يعدو (الرابع) ولا يدل على أنه (العلة) .

وهذا مزلة قدم ؛ فإنه لو قُسم أولاً ، وقال - وفي نسخة بدون كلمة «قال» - وصفه أنه :

موجود ، وقائم بنفسه ، وجسم ، ومصور بصفة - وفي نسخة «وجسم مصور لصفة» - كذا ، ومصور بصفة أخرى .

لكان إبطال ثلاثة ، لا يوجب أن يتعلق الحكم ؛ (المصور المطلق) بل بأحد قسمي (المصور) .

* * *

فهذا كشف هذه الأدلة الجدلية ، ولا يصبر ذلك برهاناً ما لم تقل :

كل مصور محدث .

والسواء مصور .

فهو محدث

فإن نوزع في قوله :

كل مصور محدث

فلا بد من إثباته ، ولا يثبت ذلك بأن يرى مصوراً آخر محدثاً ، ولا ألف

مصور محدثاً ، بل صارت هذه المقدمة مطلوبة ^(١) ، فيجب إثباتها بمقدمتين

- وفي نسخة «لمقدمتين» - مسلمتين ، أو بطريق من الطرق المذكورة ،

لا محالة .

فهذا حكم (التمثيل) .

(١) يعنى مطلوب إثباتها ، أى نظرية .

القياسات المركبة

— وفي نسخة « أما القياسات المركبة » —

فاعلم — وفي نسخة « اعلم » — أن العادة في الكتب والتعليمات ، غير جارية بترتيب الأقيسة على النحو الذي رتبناه ، ولكن تورد في الكتب — وفي نسخة بدون عبارة « في الكتب » — مشوشة :

إما مع زيادة مستغنى — وفي نسخة « يستغنى » — عنها .
وإما مع حذف إحدى المقدمتين استغناء بظهورها — وفي نسخة « لظهورها » — أو قصداً إلى التلبيس .

وما يورد مشوش الترتيب ، مما ليس على ذلك النظم ، وأمكن رده إليه ، فهو قياس منتج .

وما هو على ذلك النظم في ظاهره ، ولكنه ليس معه شروطه ، فهو غير منتج .
ومثال الترتيب — في نسخة « التركيب » — ، هو (الشكل الأول) من (إقليدس) ، وهو أنه :

إذا كان معك — وفي نسخة « معنا » — خط (أ) (ب)

وأردت — وفي نسخة « وأردنا » — أن تبني عليه مثلثاً

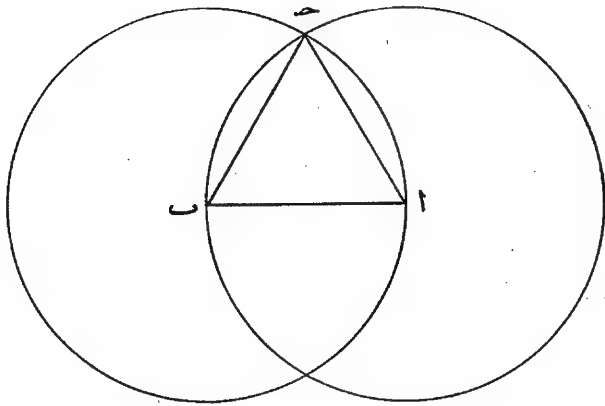
متساوي الأضلاع ، وتقيم البرهان على أنه متساوي الأضلاع .

فتقول :

مهما — وفي نسخة « لما » — جعلنا نقطة (أ) مركزاً ، ووضعنا عليه طرف (الفركار) وفتحناه إلى نقطة (ب) وتمنا دائرة حول — وفي نسخة « على حول مركز » — المركز (أ)

ثم — وفي نسخة « وجعلنا » — جعلنا نقطة (ب) مركزاً ، ووضعنا عليه طرف (الفركار) وفتحناه إلى نقطة (أ) وتمنا دائرة على المركز — وفي نسخة « مركز » — (ب)

فالدائرتان متماثلتان — وفي نسخة « متماثلان » — ؛ لأنهما على بعد واحد ويتقاطعان — وفي نسخة « متقاطعان » — لا محالة في — وفي نسخة « لا محالة على موضع فيجعل علامة موضع التقاطع نقطة » — (ح) ، فتخرج من موضع التقاطع خطاً مستقيماً إلى نقطة (أ) وهو الخط (ح) (أ) ونخرج — وفي نسخة « فنخرج » — خطاً آخر مستقيماً من نقطة (ج) إلى نقطة (ب) ، وهو الخط (ح) (ب)



فقول : هذا المثلث الحاصل من — وفي نسخة « بين » — نقط (أ) (ب) (ح) مثلث متساوي الأضلاع .

وبرهانه : أن خطي (أ) (ح) و (أ) (ب) متساويان لأنهما خرجا من مركز دائرة واحدة^(١) ، إلى محيطها .

وكذا — وفي نسخة « وهكذا » — خطاً (ب) (ح) و (أ) (ب) — وفي نسخة « خطا (أ) (ح) » — متساويان بمثل هذه العلة^(٢) وخطاً (أ) (ح) و (ب) (ح)

(١) وهي الدائرة التي مركزها (أ) .

(٢) أي لأنهما خرجا من مركز دائرة واحدة هي الدائرة التي مركزها (ب) إلى محيطها .

(ح) متساويان ؛ لأنهما ساويا - وفي نسخة (يساويان) - خطاً واحداً بعينه ، وهو خط (أ) (ب) .

فإذن النتيجة أن المثلث متساوي الأضلاع .

فهكذا - وفي نسخة « وهكذا » - جرت العادة باستعمال المقدمات ها هنا .

وإذا أردت الرجوع إلى الحقيقة والترتيب ، لم تحصل النتيجة إلا من أربعة - وفي نسخة « أربع » - أقيسة ، كل قياس من مقدمتين :

الأول : أن خطي (أ) (ب) و (أ) (ح) - وفي نسخة « أ ح » و « ب ح » - متساويان لأنهما « خرجا من مركز دائرة إلى محيطها . وكل خطين مستقيمين خرجا من المركز إلى المحيط فهما متساويان .

الثاني : أن خطي (أ) (ب) و (ب) (ح) أيضاً متساويان بمثل هذا القياس .

الثالث : أن خطي (أ) (ح) و (ب) (ح) ساويا الخط - وفي نسخة « متساويان لأنهما خطان يساويان خط » - (أ) (ب) وكل خطين ساويا شيئاً واحداً بعينه ، فهما متساويان .

فإذن هما متساويان .

الرابع : شكل (أ) (ب) (ح) محاط بثلاثة - وفي نسخة « يحيط به ثلاثة » - خطوط متساوية .

وكل شكل محاط بثلاثة - وفي نسخة « يحيط به ثلاث » - خطوط متساوية ، فهو مثلث متساوي الأضلاع .

فشكل - وفي نسخة « فإذن شكل » - (أ) (ب) (ح) الذي - وفي نسخة

« المبين » - على خط (أب) مثلث متساوي الأضلاع .

هذا ترتيبه الحقيقي ، ولكن يتساهل - وفي نسخة « يتساهل » - بحذف بعض المقدمات لوضوحها بالنسبة لهذا - وفي نسخة بدون عبارة « بالنسبة لهذا » -

* * *

هذا هو القول في صورة القياس .

ويمكن - وفي نسخة « وقد يمكن » - أن يشعر به غير الناقد أيضاً ، وينبه - وفي نسخة « ويتنبه » - عليه .

والرابع - وفي نسخة « الرابع » - : أن يكون زيفاً من (نحاس) ولكن موه - وفي نسخة « موه » - تمويهاً - وفي نسخة « لطيفاً » - يكاد يغلط فيه الناقد ، مع أنه لا ذهب فيه أصلاً - وفي نسخة بدون كلمة « أصلاً » -
والخامس - وفي نسخة « الخامس » - : أن يكون مموهاً تمويهاً يظهر لكل أحد أنه موه .

فكذلك المقدمات - وفي نسخة « المقدمة » - لها خمسة أحول :
الأول : أن تكون يقينية صادقة بلا شك - وفي نسخة « لا شك فيه » - ولا شبهة .

ف (القياس) الذي يتنظم منها يسمى (برهانياً) .
والثاني : أن تكون مقارنة لليقين ، على وجه يعسر الشعور بإمكان الخطأ فيها - وفي نسخة « فيه » - ، ولكن يتطرق إليها الإمكان - وفي نسخة « إليه إمكان » - إذا تأتق الناظر فيها - وفي نسخة « إذ يتأق الناظر فيه » - .

والقياس المركب منها - وفي نسخة « منه » - يسمى (جدلياً) .
والثالث : أن تكون المقدمات ظنية ظناً - وفي نسخة بدون كلمة « ظناً » - غالباً ، ولكن تشعر النفس بتقيضها - وفي نسخة « بتقيضه » - ، وتتسع لتقدير الخطأ فيها - وفي نسخة لتقابل الخطأ فيه » -

والقياس المركب منها - وفي نسخة « منه » - يسمى (خطابياً) .
والرابع : ما صور بصور - وفي نسخة « تصوير » - اليقينيّات بالتليس ، وليس ظنيّاً ، ولا يقينيّاً .

والحاصل منه يسمى (مغالطياً) و (سوفسطائياً)
والخامس : هو الذي نعلم أنه كاذب ، ولكن تميل النفس إليه بنوع تخيل .
والقياس الحاصل منه يسمى (شعريّاً)

* * *

الركن الثاني

- وفي نسخة « القول » -

في

مادة القياس

مادة القياس هي المقدمات .

فإن كانت صادقة يقينية ، كانت النتائج صادقة يقينية .

وإن كانت كاذبة ، لم تنتج الصادقة .

وإن كانت ظنية ، لم تنتج اليقينية .

وكما أن (الذهب) مادة (الدينار)

و (التدوير) (صورته) .

وقد يحتمل تزييف (الدينار) - وفي نسخة « وقد يخلط الدينار » -

تارة باعوجاج (صورته) ، وبطلان استدارته ، بأن يكون مستطيلاً ، فلا - وفي

نسخة « ولا » - يسمى (ديناراً) .

وتارة بفساد (مادته) - وفي نسخة « أو بفساد مادته أخرى » - بأن يكون

(نحاساً) أو (حديداً)

كذلك - وفي نسخة « فكذلك » - (القياس) .

تارة يفسد بفساد (صورته) وهو أن لا يكون على شكل من الأشكال السابقة .

وتارة بفساد (مادته) وإن صحت (صورته) وهو أن تكون المقدمة

(ظنية) أو (كاذبة) .

وكما أن (الذهب) له خمس مراتب :

الأول : أن - وفي نسخة « وهو أن » - يكون (إبريزاً) خالصاً محققاً .

والثاني : أن لا يكون في تلك الدرجة ، ولكن يكون فيه غش ما ، لا يظهر

ألبتة إلا للناقد البصير - وفي نسخة « إلا لناقد بصير » -

والثالث : - وفي نسخة « الثالث » - أن يكون فيه غش يظهر لكل ناقد ،

ولا بد من شرح هذه المقدمات .

وكل مقدمة ينتظم منها قياس ، ولم تثبت تلك المقدمة بحجة ، ولكنها أخذت - وفي نسخة « أتيت » - على أنها مقبولة مسلمة ، فإنها لا تتعدى واحداً من - وفي نسخة « فإنها لا تعدو » - ثلاثة عشر قسمًا :

الأوليات :	والمحسوسات	والتجربيات
والتوترات	والقضايا التي لا يخلو الذهن عن حدودها الوسطى وقياساتها .	
والوهميات	والمشهورات	والمقبولات
والمسلمات	والمشبهات	والمشهورات - وفي
والمظنونات	والخيلات	نسخة « والمستورات
		في الظاهر » -

أما الأوليات : فهي التي تضطر غريزة العقل بمجردها إلى التصديق بها ، كقولك : الاثنان - في نسخة « الاثنين » - أكثر من الواحد .

والكل أعظم من الجزء .

والأشياء المساوية لشيء واحد ، متساوية .

فإن من قدر نفسه عاقلاً ، ولم يتعلم - وفي نسخة « ولم يقدر إلا مجرد » - إلا بمجرد العقل ، ولم يلحق تعليمًا ، ولا عودًا تخلقًا بخلق ، - وفي نسخة « ولم يقدر تعليمًا وتخلقًا بخلق » - بل قدر أنه خلق دفعة واحدة ، عاقلاً ، وعرضت هذه القضايا عليه - وفي نسخة « عليه هذه القضايا » - ، وثبت في نفسه تصورهما أعني إذا تصور معنى (الكل) ومعنى (الجزء) ومعنى (الأكبر) فلا يمكنه إلا أن - وفي نسخة « أن لا » - يصدق بأن الكل أكبر من الجزء .

هذا في كل كل - وفي نسخة « كل » - كيفما كان . وليس ذلك من - وفي نسخة « في » - الحس ؛ إذ الحس لا يدرك إلا واحداً ، أو اثنين ، أو أشياء محصورة .

وهذا حكم ثابت في العقل كلياً ، ولا يمكن أن يقدر العقل منفكاً عنه قط - وفي نسخة « فقط » -

* * *

والمحسوسات : مثل قولنا :

الشمس مستنيرة .

وضوء القمر يزيد وينقص .

والتجربيات : ما يحصل من مجموع العقل والحس ، كعلمنا بأن :

النار تحرق .

والسقمونيا تسهل الصفراء .

والخمر يسكر

فإن الحس يدرك السكر عقيب شرب الخمر ، مرة بعد أخرى ، على التكرار ، فيتنبه - وفي نسخة « فينبه » - العقل لكونه موجباً له ؛ إذ لو كان اتفاقاً لما اطرده في الأكثر ، فينتقش في الذهن علم بذلك موثقاً - وفي نسخة « موثق » - به ^(١) . والمتواترات : ما علم بإخبار جماعة ، كعلمنا بوجود (مصر) - وفي نسخة بدون عبارة « مصر » - و (مكة) وإن لم نبصرهما - وفي نسخة « نبصرهما » - . ومهما استحال الشك - وفي نسخة « التشكيك » - فيه ، سمي - وفي نسخة « كان » - متواتراً .

ولا يجوز أن يقاس البعض على البعض ، فيقال :

من شك - وفي نسخة « لمن يشك » - في وجود معجزة من نبي ، ينبغي أن يصدق بها ؛ لأن النقل فيها - وفي نسخة « فيه » - متواتر كما في وجود النبي ؛ لأنه يقول : ليس يمكنني أن أشكك نفسي في وجود النبي لمشاهدتي له ، - وفي نسخة « ببصري » - ويمكنني أن أشكك نفسي في هذا ، فلو كان هذا مثل ذلك ، لما قدرت على التشكيك - وفي نسخة « التشكيك » - ، فلا بد - وفي نسخة « ولا بد من أن » - وأن يهمل إلى أن يتواتر - وفي نسخة « يتزايد » - عنده تواتراً يستحيل معك الشك ، إن كان متواتراً .

وأما القضايا التي قياساتها في الطبع معها : - وفي نسخة « معها في الطبع » - فهي القضايا التي لا تثبت في النفس إلا بحدودها الوسطى - وفي نسخة « بحدود وسطى » - ، ولكن يعزب عن الذهن الحد الأوسط ، فيظن - وفي نسخة « فيظن الإنسان » - أنها مقدمة أولية .

(١) ذكرنا رأينا في الوثوق (بالمجريات) في مقدمتنا لكتاب (معيار العلم) فانظره .

عرفت بغير وسط . وهى على التحقيق معلومة بوسط . ولا معنى للقياس إلا طلب الحد - وفي نسخة « حد » - الأوسط ، وإلا فالأكبر والأصغر موجودان - وفي نسخة « يوجدان » - فى نفس المسألة المطلوبة .

مثاله : أنك تعلم أن الاثنين نصف الأربعة على البدهاة . وهذا معلوم بوسط ، وهو أن :

النصف - وفي نسخة « النصف الآخر » - ، أحد جزأى الكل المساوى للآخر .

والاثنتان من الأربعة أحد الجزأين المتساويين . فكان نصفاً .

الدليل عليه : أنه لو قيل له : كم أربعة عشر - وفي نسخة « كم سبعة عشر » - من أربع وثلاثين ؟ ربما لم يقدر على أن يحكم على البدهاة - وفي نسخة « البدهية » - بأنه نصفه ، ما لم يقسم أربعاً وثلاثين بقسمين متساويين ، ثم ينظر إلى كل قسم فيراه سبعة عشر ، فيعلم أنه نصف .

وإن كان هذا حاضراً أيضاً - وفي نسخة بدون كلمة « أيضاً » - فى الذهن ، فاعتبر ذلك فى عدد كبير ، أو أبدل النصف بالعشر ، والسدس ، وغيره . فالمقصود المثال .

وبالجملة : فلا يستبعد أن يكون الشيء معلوماً بوسط ، ولكن الذهن لا يتنبه لكونه معلوماً بوسط وقياس .

فليس كل ما يثبت على وجه يتنبه الإنسان لوجهه ، وثبوت - وفي نسخة « قثبوت » - الشيء للذهن - وفي نسخة « فى الذهن » - شيء ، والشعور بوجه ثبوته ، والتعبير عنه ، شيء آخر ^(١) .

والوهميات - وفي نسخة « الوهميات » - : هى مقدمات باطلة ، ولكنها قوية فى النفس قوة ، تمنع من إمكان الشك فيه ، وذلك من أثر - وفي نسخة « من حكم

(١) وجدت فى هامش النسخة التى كنت أطلع فيها وأنا طالب ، تعليقا لى على هذه العبارة هذا نصه (هذا الكلام يفسر ما يقولون من أن إدراك الشيء قد يكون بديهياً ، ولكن الحكم ببدهاته نظرى) .

الوهم » - حكم الوهم فى أمور خارجة عن المحسوسات ؛ لأن الوهم لا يقبل شيئاً إلا على وفق المحسوسات التى ألفها .

مثل حكم الوهم باستحالة موجود ؛ لا إشارة - وفي نسخة « لا إشارة فيه » - إلى جهته - وفي نسخة « إلى جهة » - ، ولا هو داخل العالم ولا خارجه .

وكحكمه - وفي نسخة « بأن الكل ينهى إلى خلاء أو ملاء ، أعنى وراء العالم وكحكمه » - بأن الجسم لا يزيد عن - وفي نسخة « فى » - نفسه ولا يكثر إلا بأن يضاف إليه زيادة من خارج .

وإنما سبب حكم الوهم بهذا ، أن هذه الأمور ^(١) ليست موافقة للحس ، فلا تدخل فى الوهم .

وإنما الحكم - وفي نسخة « علم » - ببطلانه ^(٢) ، من حيث إنه - وفي نسخة « لأنه » - لو كان كل ما لا يدخل فى الوهم باطلا ، لكان - وفي نسخة « كان » - نفس الوهم باطلا ؛ فإن الوهم لا يدخل فى الوهم .

بل العلم والقدرة ، وكل صفة لا تدركها الحواس الخمسة ، لا يدركها الوهم ، وإنما يعرف غلطه فى أمثال - وفي نسخة بدون عبارة « فى أمثال » - هذه المسائل المعينة ، من حيث إنها لازمة عن أقيسة تركبت من أوليات - وفي نسخة « رتبت على أوليات » - يساعد الوهم على قبولها ، ويسلم أن القياس إذا ركب - وفي نسخة « رتب » - من الأوليات كانت النتيجة صادقة .

ثم إذا حصلت النتيجة ، كاع عن قبول النتيجة .

فعلم بذلك أن امتناعه عن القبول لمكان طباعه ، فإنه - وفي نسخة « بأنه » - يثبو عن قبول ما ليس على نحو المحسوسات - وفي نسخة « المحسوس » -

(١) يعنى موجوداً لا إشارة إليه فى جهة ، ولا هو داخل العالم ولا خارجه ، وعدم زيادة الجسم إلا بإضافة شيء إليه .

ورغم منكرة الحس لهذه الأمور فالمقل لا يناكرها ، فهو يعترف بالنفس المجردة عن المادة ، ويعترف بحدوث العالم الذى يقتضى وجود الجسم لا من شيء ، وإذا وجد الجسم لا من شيء ، أمكن أن يزيد لا من شيء ، أعنى يزيد من غير ضمنية شيء إليه .

(٢) أى بطلان أحكام الوهم فى أمثال هذه الأمور .

وأما المشهورات : فهي القضايا التي لا يعول فيها إلا على مجرد الشهرة ، ونظر العوام .

والظاهر بين - وفي نسخة « والظاهريون من » - أهل العلم - وفي نسخة « يعتقدون » - أنها أوليات لازمة في غريزة العقل ، مثل قولك :

الكذب قبيح .

والنبي ينبغي أن لا يعذب .

ولا يدخل الحمام بغير مئزر ، بحيث تنكشف العورة .

والعدل واجب .

وأمثاله .

والظلم قبيح

وهذه أمور تتكرر على السمع من الصبا ، ويتفق عليه أهل البلاد لمصالح معاشهم ، فتسارع النفوس إلى قبولها ، لكثرة الإلف . وربما يؤيدها - وفي نسخة « يردها من » - مقتضيات الأخلاق من (الرقة) و (الحبن) و (الحياء) .

ولو قدر الإنسان نفسه ، وقد خلق عاقلاً ، ولم يؤدب باستصلاح ، ولم يتشبت بخلق ، ولم يأنس باعتياد .

وأورد على عقله هذه القضايا ، أمكنه الامتناع عن قبولها - وفي نسخة « قبوله » - لا كقولنا :

الاثنان أكثر من الواحد .

وقد تكون بعض هذه المقدمات صادقة ، ولكن بشرط دقيق ، أو برهان ؛ فيظن أنها صادقة مطلقاً ، كما نظن أن قول القائل :

إن الله - وفي نسخة « تعالى » - قادر على كل شيء - وفي نسخة « أمر » -

صادق ، وهو مشهور ، وإنكاره مستقبح ، وليس بصديق ؛ فإنه ليس قادراً على أن يخلق مثل نفسه ، بل ينبغي أن يقال :

هو قادر على كل أمر ممكن في نفسه .

ويقال :

هو عالم بكل شيء .

وليس عالماً - وفي نسخة « بعالم » - بوجود مثل له .

وهذه المشهورات قد تفاوتت في القوة والضعف ، بحسب اختلاف الشهرة ، واختلاف الأخلاق ، والعادات - وفي نسخة « العادات والأخلاق » -

وقد تختلف في بعض البلاد ، وفي حق أرباب الصنائع - وفي نسخة « الطباع » - فليس المشهور عند الأطباء ، مشهوراً عند التجارين ولا بالعكس .

والمشهور ليس نقيضاً للباطل . بل

نقيض المشهور ، الشنيع .

ونقيض الباطل ، الحق .

ورب حق شنيع

ورب باطل ، محبوب مشهور .

ولا شك في أن : الأوليات ، وبعض المحسوسات ، والمتواترات ، والمجربات ، مشهورة - وفي نسخة « مشهور » -

ولكننا قصدنا بهذا ما ليس فيه إلا الشهرة فقط .

وأما المقبولات : فهي المقبول - وفي نسخة « المقبولة » - من أفاضل الناس ، وأكابر العلماء ، ومشايخ السلف ، إذا تكرر نقل ذلك منهم على ذلك الوجه - وفي نسخة بدون عبارة « على ذلك الوجه » - ، وفي كتبهم ، وانضاف إلى ذلك حسن الظن بهم ؛ فإن ذلك يثبت في النفس ثبوتاً ما .

وأما المسلمات : فهي التي سلمها الخصم ، أو كان مشهوراً بين الخصمين فقط ؛ فإنه يستعمل معه - وفي نسخة « عليه » - دون غيره ، فلا - وفي نسخة « ولا » - يفارق (المشهور) إلا في العموم والخصوص ؛

فإن (المشهور) تسلمه العامة .

و (هذا) يسلمه الخصم فقط .

وأما المشبهات : فهي التي يحتمل في تشبيهها - وفي نسخة « تشبهها » -

؛ (الأوليات) و (التجريبيات) و (المشهورات) ولا تكون بالحقيقة كذلك ، ولكنها تقاربها في الظاهر .

وأما المشهورات في الظاهر : فهي كل قول يقبله كل من يسمعه كافة - وفي

نسخة « وهو الذى يقبل كل من سمعه بىادى » - ، بىادى الرأى وأول النظر ، وإذا تأمله وتعقبه - وفى نسخة « تأمل وتعقب » - وجده غير مقبول ، وأحس - وفى نسخة « وأحسه بكونه فاسداً كقولك » - بكونه فساداً ، كقول القائل : أنصر أخاك ظالماً ، أو مظلوماً .

فإن النفس تسبق إلى قبوله ، ثم تنساق - وفى نسخة بدون عبارة « ثم تنساق » - إلى أن تتأمل ، فتعلم أن نصرته ظالماً ليس بواجب ^(١) .

(١) هذا التعبير (أنصر أخاك ظالماً ، أو مظلوماً) يرد فى بعض الآثار التى تنسب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ويرد معه تفسيره على لسانه صلى الله عليه وسلم أيضاً ، وتفسيره الوارد معه هو (أن تنصر أخاك ظالماً ، بأن تكفه عن ظلمه) فكف الظالم عن ظلمه هو النصر الحقيقى له ، باعتبارات كثيرة :

منها : أن الظالم حين تنقضى ثورة الغضب التى تستولى عليه ويكون من آثارها أن يتدفع غير مقدر للعواقب فى أعمال عدوانية ظالمة ، حينئذ يجد نفسه نهبا لمعاملين مختلفين . أحدهما : هو ثورة ضميره عليه وتأنيبه له ، وهى ثورة تكون أئمة الوقع ، عظيمة التأثير . وثانيهما : هو الانتقام منه الذى سوف يقوم به من ذاله ظلم هذا الظالم . وفى كف الظالم عن ظلمه ، والحيلولة بينه وبين تنفيذ ما يدفع به إليه طيشه ، وهو فى حال غضبه ، حماية له من أثر هذين المعاملين .

ومنها : أن عدالة السماء آخذة مجراها ، وهى لا بد تنتصف للظالم من الظالم ، وإن لم يتم ذلك فى الدنيا ، فلا بد أن يتم فى الآخرة ، وأن الله يعجل ولا يعجل ، وإن أخذه أليم شديد . وفى كف الظالم عن ظلمه ، رحمة به من القصاص الإلهى الذى لا سبيل إلى الإفلات منه .

ومنها : أن المجتمع الذى يكون فيه من يكف الظالم عن ظلمه ، هو مجتمع آمن تسود فيه العدالة ، ويرفرف عليه الأمن ، والعيش فى مثل هذا المجتمع يكفل السعادة حتى لمن يظن فى نفسه القدرة على ظلم الناس والبطش بهم ؛ فإن القوة لله وحده ، وهو قادر على أن يسلط على الظالم من هو أظلم منه .

وفى كف الظالم عن ظلمه ، تثبيت لأركان العدالة ، والأمن فى المجتمع ، اللذين لا غنى عنهما حتى لمن تسول له نفسه القدرة على غيره ؛ فإن قدرته هذه عارية يستردها معيها له متى أراد ، وأنى أراد .

وتفسير النص على هذا الوجه ليس فيه شاهد ؛ لأن نصرة الظالم بهذا المعنى ؛ إذ يفهمه البصير على هذا الوجه ، لا يسهه إلا قبوله والثبات عليه ، دون عدول عنه .

وإنما يكون فى النص شاهد ، لو فهم على المعنى السطحي ، وهو أن المرء يلزمه أن يؤيده أخاه فى كل ما يفعله ، ويساعد فى إنقاذه مراده ، مهما يكن فعله ومهما يكن مراده ، حتى لو كان ظالماً وعسفاً وجوراً ؛ فإن هذا المعنى هو الذى تنساق إلى قبوله نفوس العامة بىادى ذى بدء ، متأثرة بما تتضمنه الأخوة من صلوات وروابط تتطلب وقوف الأخ إلى جانب أخيه ، ونصرته وتأنيبه فى كل ما هو بسبيله من أمر ، لكن إذا كشف لها عن أن العدالة واجبة الاتباع ، وأقوى نفوذاً وأثراً ، وأحق من الأخوة بالاتباع تنهت العقول إلى الحق ، وتطلعت النفوس إلى اتباعه .

وأما المظنونيات : فما يفيد غلبة الظن مع الشعور بإمكان نقيضه .

كما أن من خرج ليلاً ، يقال : إنه خائن ؛ إذ لو لم يكن خائناً لم يخرج ليلاً . وكما يقال : إن - وفى نسخة بدون كلمة « إن » - فلاناً يناجى العدو ، فهو عدو مثله - وفى نسخة بدون كلمة « مثله » - أيضاً ، مع أنه يحتمل أن يكون مناجاته إياه ، خداعاً له ، أو حيلة عليه ؛ لأجل الصديق .

وأما الخيالات : فهى مقدمات يعلم أنها كاذبة ، ولكنها تؤثر فى النفس ؛ بالترغيب ، والتنفير

كما يشبه (الحلاوة) ، (العذرة) فتتفر النفس عنه ، مع العلم بأنه كذب .

* * *

فهذه هى المقدمات ، فنذكر - وفى نسخة « فلنذكر » - الآن مظان استعمالها .

القول

في مجارى هذه المقدمات

أما الخمسة الأولى، فإنها تصلح للأقيسة البرهانية، وهى :
الأولية والحسية والتجريبية^(١) والتواترية

والتي قياساتها معها في الطبع

وفائدة البرهان : ظهور (الحق) وحصول (اليقين) .

وأما المشهورات والمسلمات : فهي مقدمات (القياس الجدل) .

وأما الأوليات وما معها : لو وقعت - وفي نسخة « وضعت » - في (الجدل)

كان أقوى ، ولكن إنما تستعمل في (الجدل) من حيث إنها مسلمة ؛ (الشهرة) ؛ إذ لا تفتقر صناعة - وفي نسخة « الجدل » - إلى أكثر منه ، ولا (الجدل) فوائد .

الأول : لإفحام كل فضولي ومبتدع ، يسلك - وفي نسخة « غير » - طريق الحق ، ويكون فهمه قاصراً عن معرفة الحق بالبرهان ، فيعدل معه إلى (المشهورات) التي يظن أنها واجبة القبول ، كـ (الحق) ويبطل عليه رأيه الفاسد .

الثاني : أن من أراد أن - وفي نسخة بدون كلمة « أن » - يتلقن (الاعتقاد الحق) وكان مرتفعاً عن درجة العوام ، و - وفي نسخة « وكان » - لا يقنع بالكلام (الخطابي الوعظي) ولم ينته إلى ذروة التحقيق بحيث يطبق الإحاطة بشرائط (البرهان) فإنه يمكن أن يغرس في نفسه الاعتقاد - وفي نسخة « الحق » - بالأقيسة (الجدلية) وهو حال أكثر - وفي نسخة « وهم أكثر » - (الفقهاء) و (طلبة العلم) .

(١) إفادة (التجريبية) لليقين بالمعنى الذي حددناه في مقدمتنا لـ (كتاب معيار العلم) والذي أشار إليه الغزالي هنا بقوله (ظهور الحق ، وحصول اليقين) موضع نظر ، فراجع البحث هناك .

الثالث : أن المتعلمين لـ (العلوم الجزئية) مثل (الطب) و (الهندسة) وغيرهما ، لاتدعن أنفسهم أن يعرفوا مقدمات تلك العلوم ومبادئها ، هجوماً ؛ (البرهان) في أول الأمر ، ولو صودروا^(١) عليها لم تسمح - وفي نسخة « تسمع أنفسهم » - نفوسهم بتسليمها ، فتطيب نفوسهم لقبولها - وفي نسخة « عليها » بدل « لقبولها » - ، بأقيسة جدلية ، من مقدمات مشهورة ، إلى أن يمكن تعريفها ؛ (البرهان)

الرابع : أن من طباع الأقيسة الجدلية ، أنه يمكن - وفي نسخة بدون كلمة « يمكن » - أن ينتج منها طرفا النقيض في المسألة ، فإذا فعل ذلك ، وتأمل موضع الخطأ منهما - وفي نسخة بدون عبارة « منهما » - ، ربما انكشف له وجه الحق بذلك - وفي نسخة « في ذلك » - التفطيش ،

ويكفي هذا القدر من صناعة (الجدل) وإلا فهو كتاب برأسه ، ولا حاجة إلى الاشتغال بحكاية ذلك .

وأما الوهيات ، والمشبهاة : فإنها مقدمات الأقيسة (المغالطية) ، ولا فائدة لها - وفي نسخة « بها » - أصلاً ، إلا أن تعرف لتحذر وتتوقى .

وربما يمتحن بها فهم من لا يدري - وفي نسخة « لا يدرك » - أنه قاصر في العلم ، أو كامل ، حتى ينظر كيف يتفصى عنه ؛ وإذ ذاك يسمى (قياساً امتحانياً) وربما يستعمل - وفي نسخة « استعمل » - في (إفصاح) من يخيل إلى العوام أنه (عالم) ويستتبعهم - وفي نسخة « فنستعهم » - ، فيناظر بذلك بين أيديهم ، ونظهر لهم عجزه - وفي نسخة « عجزهم » - عن ذلك ، بعد أن يعرفوا في الحقيقة وجه الغلط ، - وفي نسخة « فيه » - حتى يعرفوا به قصوره ، فلا يعتدون به . وعند ذلك يسمى (قياساً عنادياً) .

وأما المشهورات في الظاهر ، والمظنونات ، والمقبولات : فتصلح أن تكون مقدمات لـ (القياس الخطابي ، والفقهى) وكل ما لا يطلب به اليقين .

فلا - وفي نسخة « ولا » - يخفى فائدة (الخطابة) في استمالة النفوس ، وترغيبها في الحق ، وتنفيرها عن الباطل .

(١) يعنى لو طلب إليهم تسليمها وقبولها ، دون إثبات .

وكذا فائدة الفقه .

وفي الخطابة كتاب برأسه ، ولا حاجة إلى حكايته .

وأما الخيالات : فهي مقدمات الأقيسة الشعرية ؛ فإن استعملت (الأوليات) وما معها في (الخطابة) أو (الشعر) لم يكن استعمالها إلا من حيث (الشهرة) و (التخيل) وما وراء ذلك ، فليس بشرط فيها - وفي نسخة « فيه » -
وليس يحتاج إلا إلى البيان - وفي نسخة « الإتيان » - (البرهاني) ليطلب ،
و (المغالطي) ليتقن ، فلنقتصر في - وفي نسخة بدون « في » - الحكاية عليها .

خاتمة القول

في

القياس

نذكر (مئارات الغلط) لتحذر ، وهي عشرة :

الأول : أن (الاحتجاجات) في الأغلب ، تجري مشوشة ، ويثور فيها غلط كثير ، فينبغي أن يتعود الناظر ردها ، إلى الترتيب المذكور ، ليعلم أنه (قياس) أم لا ؟ وإن - وفي نسخة « فإن » - كان ، فهو - وفي نسخة « فهي » - من أى نوع ؟ ومن أى شكل من الأشكال - وفي نسخة « من الأنواع » - ؟ ومن أى ضرب من الضروب - وفي نسخة « من الأشكال » - ؟ حتى ينكشف - وفي نسخة « له » - موضع التلبس .

الثاني : أن يلاحظ (الحد الأوسط) ويتأمله تأملاً شافياً ، ليكون وقوعه في (المقدمتين) على وجه واحد ؛ فإنه إن تطرق إليه أدنى تفاوت ، بزيادة أو نقصان - وفي نسخة « ونقصان » - ، فسد القياس ، وأنتج غلطاً .
مثاله : أنا - وفي نسخة « إذا » - ذكرنا أن السالبة الكلية تنعكس مثل نفسها ، ولو قال قائل :

لا دن واحد في شراب - وفي نسخة « في الشراب » -
صدق .

وعكسه وهو أنه - وفي نسخة « أن » - :

لا شراب واحد ، في دن

لا يصدق .

وهذا سببه ، أنه لم يراع شرط العكس ؛ بل الواجب أن يقال :

لا دن واحد شراب .

فلا شراب واحد ، دن — وفي نسخة « ولا شراب واحد بدن » —
وهذا صادق .

فأما إذا زيد (في) وقيل — وفي نسخة « فليل » —
لا دن واحد (في) شراب .

فعكسه — وفي نسخة « عكسه وهو أنه » — هو :
لا شيء واحد مما هو في — وفي نسخة بدون كلمة « في » — الشراب ، دن .
وهو أيضاً صادق .

وموضع الغلط أن (المحمول) في هذه القضية ، هو قولك (في شراب)
لا (مجرد الشراب)

فينبغي أن يصير هو بكماله ، موضوعاً في (العكس)

و — وفي نسخة « فإذا » — إذا راعيت ذلك ، صدق العكس .

الثالث : أن — وفي نسخة « وهو أن » — يراعى « الحد الأصغر » و (الحد

الأكبر) حتى

لا يكون بينهما .

وبين طرفي النقيض — وفي نسخة « النتيجة » —

تفاوت البتة ؛ فإن (القياس) يوجب اجتماع الحدين من غير تفاوت ، وهذا
يعرف بما ذكرناه — وفي نسخة « ذكرنا » — في (شروط النقيض)

الرابع : أن يتأمل في (الحدود الثلاثة) و طرفي النتيجة ، حتى لا يكون فيهما
(اسم مشترك) ؛ فإن (الاسم) ربما يكون واحداً — وفي نسخة « واحد » — ،
و (المعنى) متعدد — وفي نسخة « متعدداً » — ، فلا يصح (القياس) .

وهذا أيضاً يعرف من (شروط النقيض) .

الخامس : أن يراعى سرور^(١) (الضمير) ، مراعاة محققة ؛ فإنه يختلف

(١) يطلق المداطقة أحياناً على (الضائر) (حروفاً) وعلى (الأفعال) (كلمات) فهو اصطلاح ،
ولا مشاحة في (الاصطلاح) .

(جهات احتماله) ويشور منه غلط ، كما لو قال :

كل ما عرفه العاقل ، ف (هو) كما عرفه .

فقله (هو) ربما يرجع إلى (المعلوم) ، وربما يرجع إلى (العالم) ؛ إذ قد تقول :
وهو قد عرف الحجر .
فهو إذن حجر .

السادس : أن لا تقبل (المهملات) فإنها تخيل (الصدق) ولو حصر
(المهمل) — وفي نسخة بدون كلمة « المهمل » — تنبه العقل لكونه (كاذباً) ؛
فإذا قيل :

الإنسان في خسر .

قبلته — وفي نسخة « قبله » — النفس ، وصدقت — وفي نسخة « وصدق » —
به ، ولو حصر وقيل — وفي نسخة « فليل » — :

كل إنسان لا محالة في خسر ، تنبه العقل لكون ذلك غير واجب على العموم .
فإذا قيل : صديق عدوك عدوك ، قبله النفس

وإذا حصر وقيل :

كل من هو صديق عدوك ، فلا بد أن يكون عدوك

تنبه العقل لكون ذلك غير واجب بالضرورة — وفي نسخة بدون عبارة
« بالضرورة » — ، على العموم .

السابع : أنك قد تصدق بـ (مقدمة القياس — وفي نسخة « بمقدمة في القياس » —
ويكون سبب التصديق أنك طلبت له (نقيضاً) بذهنك ، فاجدته ، وهذا
لا يوجب التصديق ، بل صدق إذا علمت أنه ليس له نقيض في نفسه ، لا أنك
لم تجده ؛ فإنه ربما يكون وأنت لا تجده في الحال ، كتصديقك بقول القائل :
إن الله قادر على كل أمر .

إذ لا — وفي نسخة « لم » — يخطر ببالك شيء إلا وتصديق أن الله — وفي نسخة
« بأنه » — قادر عليه ، إلى أن يخطر ببالك أنه — وفي نسخة « بأنه » — :

لا يقدر^(١) على خلق مثله .

فتنبه لخطئك في التصديق ، فالصادق — وفي نسخة « بل الصادق » — أنه :
قادر على كل أمر ممكن — وفي نسخة بدون كلمة « ممكن » — في نفسه .

وهذا ليس له نقيض^(٢) في نفسه البتة

الثامن : أن يراعى أن — وفي نسخة « يراعى حتى » — لا تجعل (المسألة)^(٣)

مقدمة في (القياس) ، فتكون — وفي نسخة « فتكون صادرة على المطلوب نفسه » —
قد صادرت على نفس المطلوب ، كما يقال :

إن الدليل على أن :

كل حركة تحتاج إلى محرك .

إن المتحرك لا يتحرك بنفسه ،

فإن هذه نفس الدعوى ، وقد غير لفظه — وفي نسخة « لفظها » — وجعله
دليلاً .

التاسع : أن لا يصحح الشيء بأمر ، لا يصح ذلك الأمر إلا بالشيء ،
كما يقال :

إن النفس لا تموت

لأنها فاعلة على الدوام .

ولا يعلم أنها فاعلة على الدوام ، ما لم يعلم أنها : لا تموت ؛ وبذلك يثبت
دوام فعلها .

العاشر : أن تحترز عن (الوهميات) و (المشهورات) و (المشبهات) .

فلا — وفي نسخة « ولا » — تصدق إلا بـ (الأوليات) و (والحسيات) وما معها^(٤)

* * *

(١) يشهد الله أنى لا أحب مثل هذه الأمثلة ، فإن (فنى القدرة) عن الله ، أمر تنفر منه نفوس
المؤمنين ، مهما كان متعلق هذه (القدرة المنفية) .

(٢) أى ليس له نقيض صادق .

(٣) يعنى بـ (المسألة) المطلوب الذى يريد أن يشبته .

(٤) يقصد بـ (ما معها) (التجريبيات) و (المتواترات) و (القضايا التى قياساتها معها)

انظر ما سبق ص ١٠٢ .

ثم لاحظ أن (التجريبيات) لنا فيها رأى ذكرناه فى مقدمتنا (كتاب معيار العلم) فراجع .

فإذا راعيت هذه الشروط ، كان قياسك لا محالة (صادق النتيجة) ، وحصل
به (يقين) لاشك فيه ، وإن — وفي نسخة « ولو » — أردت أن تشكك نفسك
لم تقدر^(١) عليه .

(١) هذا هو ضابط اليقين ، فهل (التجريبيات) تستطيع أن تفيد هذا النوع من (اليقين) ؟

الفن الخامس

من الكتاب - وفي نسخة بدون عبارة « من الكتاب »

في

لواحق القياس والبرهان

- وفي نسخة « وتنعطف فائدتها عليه ، وهي أربعة فصول » -

الفصل الأول

في

المطالب العلمية وأقسامها

ونعني بها الأسئلة التي تقع في العلوم ، وهي أربعة :

مطلب (هل) : وهو سؤال عن (وجود) الشيء .

ومطلب (ما) : وهو سؤال عن (ماهية) الشيء .

ومطلب (أي) : وهو سؤال عن (فصل) الشيء الذي يفصله عن

شيء يشاركه في (جنسه) - وفي نسخة « فيه » -

ومطلب (لم) : وهو طلب (العلة) .

* * *

أما مطلب (هل) : فهو على وجهين :

أحدهما : عن - وفي نسخة بدون كلمة « عن » - (أصل الوجود) كقولك :

هل الله موجود .

وهل الخلاء موجود ؟

والثاني : عن حال الشيء كقولك :

هل الله مرید ؟

وهل العالم حادث ؟

ومطلب (ما) : وهو - وفي نسخة بدون عبارة « وهو » - على وجهين :

أحدهما : ما يراد أن يعرف به - وفي نسخة « أحدهما : لا يعرف » - مراد

المتكلم بلفظ ما ، لم يفسره ، كما إذا قال (عقار) فيقال : ما الذي يراد به

- وفي نسخة « نريد » به ؟ - فيقول : (الحمر) .

والثاني : أن يطلب حقيقة الشيء في نفسه .

كما يقال : ما العقار ؟

فيقول - وفي نسخة « يقال » - هو الشراب المسكر المعتصر من العنب .

ومطلب (ما) :

بالمعنى الأول : يتقدم على مطلب (هل) فإن من لم يفهم (الشيء) لا يسأل

عن وجوده .

وبالمعنى الثاني : يتأخر عن مطلب (هل) لأن ما لم يعلم وجوده ، لا يطلب

ماهيته .

وأما مطلب - وفي نسخة « ومطلب » - (أي) : فهو - وفي نسخة « فإنه » -

سؤال عن (الفصل) و (الخاصة) .

ومطلب (لم) : على وجهين :

أحدهما : سؤال عن (علة الوجود) كقولك :

لم احترق هذا الثوب ؟

فتقول : لأنه وقع في النار .

والآخر : سؤال عن (علة الدعوى) وهو أن تقول :

لم قلت : إن الثوب قد وقع في النار ؟

فتقول : - وفي نسخة بدون عبارة « فتقول » - لأنني رأيته ووجدته - وفي

نسخة « لأنني وجدته » - محترقاً .

ومطلب (ما) و (أي) : للتصور .

ومطلب (هل) و (لم) : للتصديق .

الفصل الثاني

في ان القياس البرهاني ينقسم إلى :
ما يفيد علة وجود النتيجة
وإلى ما يفيد علة التصديق بالوجود

فالأول : يسمى (برهان لم)

والآخر : يسمى (برهان إن)

ومثاله : — وفي نسخة « ومثاله » — أن من ادعى أن في موضع — وفي
نسخة « في موضوع » — دخانا .

فقليل له : لم قلت ؟

فقال — وفي نسخة « قال » — لأن ثمت ناراً — وفي نسخة « نار » — .
وحيث كان نار ، فثمت دخان .
فإذن ثمت دخان .

فقد أفاد برهان (لم) وهو علة التصديق بأن ثمت دخانا وفي نسخة « دخان » —
وعلة وجود الدخان — وفي نسخة « أو بعلة الدخان » —

* * *

فأما إذا — وفي نسخة « فإذا » — قال : ثمت نار .

فقليل له : لم .

وقال : لأن ثمت دخانا . وحيث كان دخان ، فثمت نار . فقد أفاد :

علة التصديق بوجود النار .

ولم يفد علة وجود النار ، وأنه بأي سبب حصل في ذلك الموضع .

وبالجملة : المعلول يدل على العلة .

والعلة أيضاً تدل على المعلول .

ولكن المعلول لا يوجب العلة .

والعلة توجهه — وفي نسخة « توجب المعلول » —

فهذا هو المراد بالفرق بين

(برهان إن) .

و (برهان لم)

بل (أحد المعلولين) — وفي نسخة « فهذا هو المراد بل أحد المعلولين » — قد
يدل على (المعلول الآخر) إن — وفي نسخة « إذا » — ثبت تلازمهما ، بأن كانا
— وفي نسخة « وهما جميعاً » — جميعاً معلولين علة واحدة .

وليس من شرط (برهان لم) أن يكون علة لوجود (الحد الأكبر) مطلقاً ،
بل إن كان علة لاتصاف (الحد الأصغر) — وفي نسخة « لاتصاف الأصغر » —
(الحد الأكبر) كفى . أعنى أن يكون علة لكونه فيه .

فإنك تقول :

الإنسان حيوان .

وكل حيوان جسم .

فالإنسان جسم .

فهذا (برهان لم) لأن (الحد الأوسط) علة وجود الأكبر في الأصغر ،
فإن الإنسان كان جسماً ؛ لأنه حيوان .

أي الجسمية صفة ذاتية لـ (الحيوان) تلحقه من حيث إنه (حيوان) لا لمعنى
أعم ، ككونه — وفي نسخة « لكونه » — (موجوداً) ولا لمعنى أخص ، ككونه —
وفي نسخة « لكونه » — (كاتباً) و (طويلاً) .

الفصل الثالث

في الأمور التي عليها مدار العلوم البرهانية

وهي أربعة :

- الموضوعات . والأعراض الذاتية .
- والمسائل . والمبادئ .

الأول : الموضوعات

ونعني بها - وفي نسخة بدون عبارة « بها » - أن لكل علم لا محالة (موضوعاً)
- وفي نسخة « موضوعاً لا محالة » - ينظر فيه ، ويُطلب في ذلك العلم أحكامه ،

ك (بدن الإنسان) للطب .

و (المقدار) للهندسة .

و (العدد) للحساب .

و (النغمة) للموسيقى .

و (أفعال المكلفين) للفقهاء .

وكل علم من هذه العلوم ، فلا يوجب - وفي نسخة « فلا يجب » - على
المتكفل به ، أن يثبت وجود هذه الموضوعات فيه - وفي نسخة « في علمه » -

فليس على (الفقيه) - وفي نسخة « للفقهاء » - أن يثبت أن للإنسان (فعلاً) .

ولا على (المهندس) أن يثبت أن (المقدار) عرض موجود ، بل

يتكفل بإثبات ذلك - وفي نسخة « في علم » - علم آخر .

نعم عليه أن يفهم هذه الموضوعات ، بحدودها ، على سبيل التصور

الثاني : الأعراض الذاتية .

ونعني بها (الخواص التي تقع في موضوع ذلك العلم) ولا تقع خارجه - و

نسخة « خارجاً » - عنه .

ك (المثلث) و (المربع) لبعض (المقادير) .

و (الانحناء) و (الاستقامة) لبعضها .

وهي أعراض ذاتية لموضوع (الهندسة)

وك (الزوجية) و (الفردية) للعدد .

وك (الاتفاق) و (الاختلاف) للنغمات ، أعني التناسب .

وك (المرض) و (الصحة) للحيوان .

* * *

ولابد في أول كل علم من فهم هذه الأعراض الذاتية ، بحدودها ، على سبيل
التصور .

فأما وجودها في الموضوعات ، فإنما يستفاد من - وفي نسخة « منه » - تمام
ذلك العلم - وفي نسخة بدون كلمة « العلم » - إذ مراد العلم - وفي نسخة « إن كان
مراد العالم » - أن يبرهن عليه فيه .

الثالث : المسائل .

وهي عبارة عن اجتماع هذه الأعراض الذاتية ، مع الموضوعات

وهي مطلوب كل علم ، ويسأل عنها فيه - وفي نسخة بدون عبارة « فيه » -

فمن حيث يسأل عنها - وفي نسخة بدون عبارة « عنها » - فيه ، تسمى (مسائل)

ذلك العلم .

ومن حيث تُطلب ، تسمى (مطالب) .

ومن حيث إنها نتيجة البرهان - وفي نسخة « ومن حيث ينتجها بالبرهان » -

تسمى (نتائج) .

والمسمى واحد ، وتختلف هذه الأسماء والعبارات - وفي نسخة بدون « والعبارات » -

باختلاف الاعتبارات .

وكل مسألة برهانية في علم :

فإنما أن يكون موضوعها

موضوع ذلك العلم .

أو الأعراض الذاتية في ذلك العلم لموضوعه .

فإن كان هو الموضوع :

فإنما أن يكون (نفس الموضوع)

كما يقال في الهندسة :

كل مقدار مشارك لمقدار آخر - وفي نسخة بدون كلمة « آخر » - يجانسه ولا -
وفي نسخة « أوبيائه » - يباينه .

- وفي نسخة « ومطلب هذا » - وكما يقال في (الحساب) :

كل عدد فهو شطر - وفي نسخة « شرط » - طرفيه للذين - وفي نسخة « الذي » -
بعدهما - وفي نسخة « فيه » - بعدد واحد ، ك (الخمسة) فإنها شطر مجموع
(الستة والأربعة) ومجموع (الثلاثة والسبعة) ومجموع الاثنين والثمانية ، ومجموع
(الواحد والتسعة) .

ولما أن يكون هو (الموضوع مع أمر ذاتي) أعني العرض الذاتي :

كما يقال في الهندسة :

المقدار المبين لشيء ، مبين لكل مقدار يشاركه - وفي نسخة « المقدار
المباين ليس بمباين لكل مقدار يشاركه » -
فقد أخذ - وفي نسخة « أخذ فيه » - (المقدار المبين) لا المقدار
المجرد . و (المبين) عرض ذاتي للمقدار .
وكما يقال في (الحساب) :

كل عدد منصف ، فضرب - وفي نسخة « فيضرب » - نصفه في
نصفه ، ربع ضرب كله في كله . فإنه أحد (العدد المنصف) لا العدد وحده .
ولما أن يكون (نوعاً) من موضوع العلم :

كما يقال :

الستة عدد تام .

فإن الستة نوع من العدد .

ولما أن يكون (نوعاً مع عرض - وفي نسخة « مع أثر ذاتي » - ذاتي) :

كما يقال في الهندسة :

كل خط مستقيم ، قام على خط مستقيم آخر - وفي نسخة بدون كلمة « آخر » -
حصل منهما زاويتان مساوية - وفي نسخة « متساويتان » - لقاأمتين .
(الخط) نوع من المقدار ، الذي هو الموضوع - وفي نسخة « موضوع » -

و (المستقيم) عرض ذاتي فيه .
ولما أن يكون : (عرضاً) : وفي نسخة « أثر » -
كقولك في (الهندسة) .

كل مثلث فزواياه مساوية لقاأمتين .

فإن - وفي نسخة « فأما » - (المثلث) من الأعراض الذاتية لبعض المقادير .

* * *

فإذن لا يخلو (موضوعات) - وفي نسخة « موضوع من المسائل البرهانية
والعلوم عن » - المسائل البرهانية في العلوم ، عن هذه الأقسام الخمسة .
وأما (محمولها) فهو - وفي نسخة « فهي » - الأعراض الذاتية الخاصة بذلك
- وفي نسخة « لذلك » - الموضوع .

الرابع : المبادئ .

ونعني بها (المقدمات المسلمة) في ذلك العلم التي تثبت - وفي نسخة « تثبت
بها » - مسائل ذلك العلم ، وتلك - وفي نسخة « ولا تثبت » - لا تثبت في ذلك
العلم . ولكن :

لما أن تكون أولية - وفي نسخة « أوليا » - ، فتسمى (علوماً متعارفة) كقولهم
في (أول أفليديس) إذا أخذ من المتساويين متساويين ، كان الباقي متساوياً .
ولذا زيد - وفي نسخة « عليها » - متساويان ، كانا متساويين .

ولما أن لا تكون أولية - وفي نسخة « أولياً » - ولكن تسلم - وفي
نسخة « يتسلم » - من المتعلم - وفي نسخة « من المعلم » -

فإن سلمها عن طيب - وفي نسخة « فإن سلم عن طيبة » - نفس تسمى (أصولاً
موضوعية) - وفي نسخة « موضوعاً » - وإن بقي في نفسه عناد تسمى (مصادرات)
- وفي نسخة « مصادرة » - يصير عليها - وفي نسخة « يسلم ذلك على أن يصبر عليه
إلى أن يتبين له في علم آخر -

كما يقال في (أول أفليديس) :

لا بد - وفي نسخة « انه » بدل « لا بد » - أن نسلم أن كل نقطة يمكن أن تكون
مركزاً - وفي نسخة « نقطة مركز » - فإنه يمكن أن يعمل عليها دائرة .

ومن الناس من ينكر تصور - وفي نسخة « تصوير » - (الدائرة) على وجه تكون
الخطوط من المركز إلى المحيط متساوية ، ولكن يصادر عليها - وفي نسخة « عليه » -
في ابتداء العلم .

الفصل الرابع في

بيان جميع شروط مقدمات البرهان — وفي نسخة « في جميع شروط » —
وهي أربعة :

أن تكون : — وفي نسخة بدون عبارة « أن تكون » —

صادقة — وفي نسخة « وضرورية » —

وأولية — وفي نسخة « وذاتية » —

أما الصادقة : فنعني بها (اليقينية) .

ك (الأوليات) و (المحسوسات) وما معها .
وقد سبق هذا الشرط .

وأما الضرورية — وفي نسخة « الضرورة » — فنعني بها أن تكون مثل (الحيوان)
ل (الإنسان) .

لا مثل (الكاتب) ل (الإنسان) .

هذا إن كان يطلب منها نتيجة ضرورية — وفي نسخة « ضرورته » — فإن
(المقدمة) إذا لم تكن ضرورية ، لم توجب — وفي نسخة « يجب » — على العقل
— وفي نسخة « ضرورة » — التصديق بالنتيجة الضرورية .

وأما الأولية فنعني بها أن يكون (المحمول) في (المقدمة) ثابتاً ل (الموضوع) لأجل
الموضوع ، كقولك — وفي نسخة بدون عبارة « كقولك » — : كل حيوان جسم .
فإنه جسم ؛ لأنه حيوان — وفي نسخة « لأنه جسم لا لأنه حيوان » — لا لمعنى —
وفي نسخة « بل لمعنى » — أعم منه — وفي نسخة « لا كقولك » — كقولك . الإنسان
جسم .

فإنه ليس جسماً لأنه إنسان ، بل لأنه حيوان . ثم لكونه حيواناً كان جسماً ،
ف (الجسمية) أولاً ، ل (الحيوان) ثم بواسطته ل (الإنسان) .

ولا لمعنى أخص منه — وفي نسخة « فيه » — ك (الكاتب) ل (الحيوان) — وفي
نسخة « للإنسان للحيوان » — فإنه ليس له ذلك ل (الحيوانية) بل ل (الإنسانية) وهي
أخص .

ف (الأولى) ما — وفي نسخة « مما » — ليس بينه وبين الموضوع واسطة — وفي
نسخة « بواسطة » — فيكون لتلك الواسطة أولاً ، ثم بواسطتها له ثانياً — وفي نسخة
نسخة « بدون كلمة « ثانياً » —

هذا شرط في المقدمات الأولية .

فأما في مقدمات كانت نتيجة أقيسة ، ثم جعلت مقدمات في قياس آخر
فلا يشترط ذلك فيها — وفي نسخة « فيه » — بل تشترط الضرورية ، والذاتية .

وأما — وفي نسخة « فاما » — الذاتي : فهو احتراز من — وفي نسخة « احتراز ولا عن » —
الأعراض الغريبة ؛ فإن العلوم لا ينظر فيها للأعراض — وفي نسخة « في
الأعراض » — الغريبة .

فلا — وفي نسخة « ولا » — يتظر المهندس في أن (الخط المستقيم) أحسن ، أو (المستدير)
ولا في أن (الدائرة) هل تضاد المستقيم .

لأن (الحسن) و (المضادة) غريب عن موضوع علمه ، وهو (المقدار)
فإنها — وفي نسخة « فإنه » — تلحق (المقدار) — وفي نسخة « بالمقدار » — لا لأنه
— وفي نسخة « لا أنه » — مقدار بل بوصف أعم منه ككونه (موجوداً) أو غيره .

والطبيب لا ينظر في أن (الجراحة) (مستديرة) أم لا ؛ لأن الاستدارة
لا تلحق (الجرح) لأنه جرح ؛ بل لأمر أعم منه .

وإذا قال الطبيب :

هذا الجرح بطنىء البرء ؛ لأنه مستدير ، والدوائر أوسع الأشكال

لم يكن ما ذكره علماً طبيياً ، ولم يدل ذلك على علمه بالطب ، بل بالهندسة .

فإذن لابد أن يكون محمول المسألة فى العلوم ذاتياً .

وفى المسألة ذاتياً — وفى نسخة « وفى المقدمات ذاتياً » —

ولكن بينهما فرقاً — وفى نسخة « فرق » — ما ، وهو أن الذاتى — وفى نسخة بدون عبارة « وهو أن الذاتى » — يطلق هاهنا لمعنيين :

أحدهما : أن يكون داخلاً فى حد الموضوع كـ (الحيوان) لـ (الإنسان) فإنه ذاتى فيه ؛ لأنه يدخل فيه ؛ إذ معنى الإنسان أنه : حيوان مخصوص — وفى نسخة « الإنسان حيوان بصفة مخصوصة » —

والثانى : أن يكون الموضوع داخلاً فى حده ، لا هو داخل — وفى نسخة « داخلاً » — فى حد الموضوع .

كـ (الفطوسة) لـ (الأنف) .

و (الاستقامة) لـ (الخط) — وفى نسخة « لخط » —

فإن (الأفتس) عبارة عن ذى أنف بصفة مخصوصة بالأنف ، فدخل — وفى نسخة « فالأنف يدخل » — فى حده لا محالة .

والذاتى : (المعنى الأول) محال أن يكون محمولاً فى المسائل المطلوبة فى العلوم ؛ لأن الموضوع لا يعلم إلا به .

فيتقدم العلم به ، على العلم بالموضوع ، فكيف يكون حصوله للموضوع مطلوباً ؟

فإن من لا يفهم — وفى نسخة « لا يفهم » — (المثلث) بجده على سبيل التصور لا يطلب أحكامه ، فيجوز أن يطلب أن زواياه مساوية لقائمتين ، أم لا ؟

وأما — وفى نسخة « فأما » — أن يطلب أنه شكل أم لا ؟ فهو محال ؛ لأن الشكل يفهم أولاً ، ثم يفهم انقسامه إلى ما يحيط به ثلاثة أضلاع ، وهو المثلث ، أو أربع — وفى نسخة « أو أربعة » — وهو المربع . فالعلم به يتقدم عليه .

وأما المقدمات : فينبغى أن تكون محمولاتها ذاتية .

ويجوز أن يكون محمولاً المقدمتين ذاتياً بالمعنى الآخر . ولا يجوز أن يكون كلاهما ذاتياً بالمعنى الأول ؛ لأن النتيجة تكون معلومة قبل المقدمة ؛ لأن (ذات) الذاتى بذلك المعنى ، ذاتى ؛ ولا — وفى نسخة « فلا » — يجوز أن يقال كل إنسان حيوان .

وكل حيوان جسم .

فكل إنسان جسم .

على أن هذا مطلوب ؛ لأن العلم بالجسمية يتقدم على العلم بالإنسان .

فإذا كان موضوع المسألة هو الإنسان ، فلا بد أن يكون أولاً — وفى نسخة « أولاً أن يكون » — متصوراً ، حتى يطلب حكمه ؛ إذ — وفى نسخة « ومتصور » — متصور (الإنسان) متصور (الحيوان) و (الجسم) من قبل ، لا محالة ؛ إذ يفهم الجسم ، وأنه ينقسم :

إلى الحيوان وغيره .

ثم الحيوان ينقسم .

إلى الناطق وغيره .

ولكن يجوز أن يكون .

محمول المقدمة الصغرى ذاتياً بالمعنى الأول .

ومحمول — وفى نسخة بدون كلمة « ومحمول » — الكبرى ذاتياً بالمعنى الثانى . وكذا — وفى نسخة « فكذا » — العكس .

* * *

هذا ما أردنا تفهيمه وحكايته — وفى نسخة « وحكايته من المنطق » ، ثم نذكر بعد هذا العلم الإلهيات عندهم إن شاء الله تعالى —

الفن الثاني

الإلهيات

بسم الله الرحمن الرحيم

— وفي نسخة بزيادة « رب يسر ولا تعسر » — .

اعلم أن — وفي نسخة بدون عبارة « اعلم أن » — عادتهم جارية بتقديم الطبيعي ، ولكن آثرنا تقديم هذا ^(١) ؛ لأنه أهم ، والخلاف فيه أكثر لأنه غاية العلوم ومقصدها ، وإنما يؤخر لغموضه ، وعسر الوقوف عليه قبل الوقوف على « الطبيعي » ولكننا — وفي نسخة « ولكن » — نورد في خلل ^(٢) الكلام من (الطبيعي) ما يتوقف عليه فهم المقصود .

ونستوفي حكاية مقاصد هذا العلم في :

مقدمتين .

وخمس مقالات :

المقالة الأولى : في أقسام الوجود وأحكامه .

والثانية : في سبب الوجود كله — وفي نسخة بدون عبارة « كله » — وهو الله تعالى .

والثالثة : في صفاته .

والرابعة : في أفعاله ونسبة الموجودات إليه .

والخامسة : في كيفية وجودها منه على مذهبهم ^(٣)

(١) يعنى (الإلهى) .

(٢) قال في المختار (الخلل : الفرجة بين الشئين . والجمع : خلل) .

(٣) تذكير بما قرره في المقدمة من أن هذا الكتاب مؤلف لشرح مذاهب الفلاسفة ، توطئة للرد عليها في الكتاب المخصص لذلك ، والذي سماه الغزالي قبل أن يؤلفه بـ (تهافت الفلاسفة) .

المقدمة الأولى

في

تقسيم العلوم

لا شك في أن لكل علم موضوعاً ، يُبحث فيه عن أحوال ذلك الموضوع .
والأشياء الموجودة التي يمكن أن يكون منظوراً فيها في العلوم ، تنقسم :
إلى ما وجوده — وفي نسخة « وجودها » — بأفعالنا ، كالأعمال — وفي نسخة
« كسائر الأعمال » — الإنسانية : من السياسات ، والتدابير ، والعبادات ،
والرياضات ، والمجاهدات ، وغيرها .
وإلى ما ليس وجوده — وفي نسخة « وجودها » — بأفعالنا ، كالسماء ، والأرض ،
والنباتات ، — وفي نسخة « والنبات » — والحيوان ، والمعادن ، وذوات الملائكة ،
والجن ، والشياطين ، وغيرها .

فلا جرم ينقسم العلم الحكيم إلى قسمين :

أحدهما : ما يعرف به أحوال أفعالنا ، ويسمى (علماً عملياً) وفائدته أن
ينكشف به وجوه الأعمال التي بها تنتظم مصالحنا في الدنيا ، ويصدق لأجله رجاؤنا
في الآخرة .

والثاني : ما نتعرف — وفي نسخة « يعرف به أحوال » — فيه أحوال الموجودات ؛
— وفي نسخة « كلها » — لتحصل في نفوسنا — وفي نسخة « أنفسنا » — هيئة الوجود
كله على ترتيبه ؛ كما تحصل الصورة المرئية في المرآة .
ويكون حصول ذلك في نفوسنا ، كما لا لنفوسنا ؛ فإن استعداد النفس لقبولها ^(١)
هو — وفي نسخة « هي » — خاصة النفس ، فتكون في الحال فضيلة ، وفي الآخرة
سبباً للسعادة ^(٢) — كما سيأتي — ويسمى (علماً نظرياً) .

وكل واحد من العلمين ينقسم إلى ثلاثة أقسام :

(١) أى قبول هيئة الوجود كله .

(٢) انظر كيف يجعل الغزالي للعلم النظري الصرف مدخلية في سعادة الآخرة .

أما العمل : فينقسم إلى ثلاثة أقسام :

أحدها — وفي نسخة « إحداها » — : العلم بتدبير المشاركة التي — وفي نسخة
بدون كلمة « التي » — للإنسان ، مع الناس كافة ؛ فإن الإنسان خلق مضطراً إلى
مخالطة الخلق ، ولا ينتظم ذلك على وجه يؤدي إلى حصول مصلحة الدنيا ، وصلاح
الآخرة ، إلا على وجه مخصوص .

وهذا علم أصله العلوم الشرعية ، وتكمله ^(١) العلوم السياسية المذكورة في تدبير
المدن وترتيب أهلها .

والثاني : علم — وفي نسخة بدون كلمة « علم » — تدبير المنزل ، وبه يعلم وجه
المعيشة ، مع الزوجة ، والولد ، والخادم ، وما يشتمل المنزل عليه ^(٢)
والثالث : — وفي نسخة « الثالث » — : علم الأخلاق ، وما ينبغى أن يكون
الإيمان عليه ؛ ليكون خيراً فاضلاً ، في أخلاقه ، وصفاته .

* * *

ولما كان الإنسان لا محالة :

إما وحده .

وإما مخالطاً لغيره ، وكانت المخالطة :

(١) هكذا يعتبر الغزالي (الشريعة الإسلامية) أصلاً تستمد منه المبادئ التي من شأنها تنظيم علاقة
الإنسان بغيره ، ولكنه لا يمانع في أن يساعد الشريعة في هذا المجال ما يسمى بـ (العلوم السياسية) وما إليها ،
ومن شأن المساعده والمكمل أن لا يمارض أو يناقض .

وعلى هذا الأساس يفسح رجال الإسلام من ذوى الصدارة فيه ، صدورهم للأفكار التي من شأنها أن
تأخذ بنواصر الجماعة ، وتوفر لها أسباب العيش الرغيد ، والحياة المطمئنة الآمنة ، ويرون فيها مساعداً
ومكملاً لشريعة الإسلام التي من أكبر همها توفير ذلك للناس ، وما دامت شريعة الإسلام ، مستمدة من
وحى الله الذي استخلف الإنسان في الأرض ، ليعمرها ، ويسعد بخيراتها ، من غير أن ينسى طبيعة وجوده
القائمة على أساس أنه حيوان ناطق ، أى حيوان ملك ، وأن حياته المنتهية في هذه الأرض جزؤ من حياة
طويلة تستكمل على نحو آخر يعلمه الله ، فإنها لا يمكن أن تعارض شيئاً يمكن أن يساعد على بلوغ هذه
الغاية ، ولا أن يعارضها شيء كذلك ؛ فإن الحق لا يضاد الحق .

(٢) لم ينص الغزالي على أن هذا العلم أصله الشريعة ، كما نص على ذلك مع العلم الأول ، ولعله لم
يفعل ذلك إلا إختصاراً في القول ، واعتاداً على فطنة اللبيب الذي لا يغيب عن باله أن الشريعة الإسلامية ، قد
فصلت القول في مسائل الأولاد ، والأبناء ، والأزواج ، والزوجات ، والخدم ، تفصيلاً لا يدع للرغبة في
الاستزادة مجالاً .

إما خاصة ، مع أهل المنزل .

وإما عامة مع أهل البلد^(١) .

انقسم العلم بتدبير هذه الأحوال الثلاثة ، إلى ثلاثة أقسام لا محالة .

* * *

وأما العلم النظرى . فثلاثة :

أحدها : — وفي نسخة « إحداهما » — يسمى (الإلهى) و (الفلسفة الأولى)

والثانى : يسمى (الرياضى) و (التعليمى) — وفي نسخة « والتعليم » —

و (العلم الأوسط) .

والثالث : يسمى (العلم) — وفي نسخة بدون كلمة « العلم » — (الطبيعى) و (العلم

الأدنى) .

وإنما انقسم إلى — وفي نسخة بدون كلمة « إلى » — ثلاثة أقسام ؛ لأن الأمور

المعقولة لا تخلو :

إما أن تكون بريئة — وفي نسخة « بريئاً » — عن المادة ، والتعلق بالأجسام

المتغيرة المتحركة — وفي نسخة « والمتحركة » —

كذات الله تعالى ، وذات العقل — وفي نسخة « وذوات العقول » — والوحدة ،

والعلة ، والمعالول ، والموافقة ، والمخالفة ، والوجود ، والعدم ؛ ونظائرها .

فإن هذه الأمور يستحيل ثبوت بعضها للمواد ، كذات العقل .

وأما بعضها فلا يجب لها أن يكون في المواد ، وإن كان قد يعرض — وفي

نسخة « لها » — ذلك ، كالوحدة والعلة ؛ فإن الجسم أيضاً قد يوصف بكونه علة واحدة

— وفي نسخة « وواحداً » — ، كما يوصف العقل ، ولكن ليس من ضرورتها أن

تكون في المواد .

وإنما أن تكون متعلقة — وفي نسخة « متعلقاً » — بالمادة : وهذا لا يخلو :

إما أن يكون بحيث يحتاج إلى مادة معينة — وفي نسخة « حتى لا يمكن

أن يتحصل في الوهم برياً عن مادة معينة كالإنسان » — كالإنسان ، والنبات ،

(١) هذا اختصار في القول ، فأهل البلد مثال فقط للمعاملة العامة ، لا أنه المحيط الذى تقع فيه ، فقد سبق أن قال عن هذا القسم (العلم بتدبير المشاركة التى للإنسان مع الناس كافة) .

والمعادن ، والسماء ، والأرض ، وسائر أنواع الأجسام .

وإنما أن يمكن تحصيلها في الوهم بريئة عن — وفي نسخة « من غير » ؛ — مادة معينة :

كالثلث ، والمربع ، والمستطيل ، والمدور .

فإن هذه الأمور ، وإن كانت لا يتقوم وجودها إلا في مادة معينة ،

ولكن — وفي نسخة « معينة فليس » — ليس يتعين لها في الوجود ، على سبيل الوجوب مادة خاصة ؛ إذ قد تعرض في الحديد ، والخشب ، والتراب ، وغيره .

لا كالإنسان ؛ فإن مفهومه لا يمكن أن يحصل إلا في مادة معينة من

لحم ، وعظم ، وغيرهما . فإن فرض من خشب لم يكن إنساناً .

والمربع مربع ، — وفي نسخة ، بزيادة لفظة « كان » — من لحم أو طين ، أو خشب .

وهذه الأمور يمكن تحصيلها في الوهم من غير التفات إلى مادة .

والعلم — وفي نسخة « فالعلم » — الذى يتولى النظر فيما هو برىء عن المادة —

وفي نسخة « المادة بالكلية هو الإلهى والعلم الذى يتولى النظر فيما هو برىء عن المادة في

الوهم » — في الوهم ، لا في الوجود ، هو (الرياضى) والذى يتولى النظر فيما لا يستغنى

عن المواد المعينة — وفي نسخة « والعلم الذى يتولى النظر في المواد المعينة هو » —

هو (الطبيعى) .

فهذا هو علة انقسام هذه العلوم إلى ثلاثة أقسام .

ونظر الفلسفة في هذه العلوم الثلاثة .

— وفي نسخة « وفي تلك الثلاثة » —

المقدمة الثانية

في بيان موضوعات هذه العلوم الثلاثة

ليخرج منها

موضوع العلم الإلهي الذي نحن بصدده

أما (العلم الطبيعي) : فموضوعه (أجسام العالم) من حيث إنها وقعت في : الحركة ، والسكون ، والتغير ^(١) . لا من حيث مساحتها ومقدارها ، ولا من حيث شكلها واستدارتها ، ولا من حيث نسبة بعض أجزائها إلى بعض ^(٢) ، ولا من حيث (١) سيأتى في القسم الثالث (الطبيعي) إيضاح لهذه الحيشية ، التي اعتبر البحث في أجسام العالم من جهتها ، علماً طبيعياً .

أما الحيشيات التي استبعدتها : وهي حيشية المساحة والمقدار ، ، وحيشية الشكل والاستدارة ، فقد جاء في كتاب (إحصاء العلوم للفارابي) الطبعة الثانية ص ٧٧ ما يأتي : (وأما علم الهندسة فالذي يعرف بهذا الاسم شيان :

هندسة عملية وهندسة نظرية فالعملية منها : تنظر في خطوط وسطوح ، في جسم خشب ، إن كان الذي يستعملها نجاراً ، أو في جسم حديد ، إن كان الذي يستعملها حداداً . . . إلخ) . والنظرية : إنما تنظر في خطوط وسطوح أجسام على الإطلاق والعموم . . . وهذا العلم هو الذي يدخل في جملة العلوم ، وهو يفحص في الخطوط ، وفي السطوح ، وفي المجسمات على الإطلاق : عن أشكالها ومقاديرها ، وتساويها ، وتفاضلها . . . إلخ) (٢) وأما حيشية نسبة بعض أجسام العالم إلى بعض ، فقد جاء في المصدر السابق ص ٨٤ ما يأتي : (وأما علم النجوم فإن الذي يعرف بهذا الاسم علمان : أحدهما : علم أحكام النجوم ، وهو علم دلالات الكواكب على ما سيحدث في المستقبل ، وعلى كثير مما هو الآن موجود ، وعلى كثير مما تقدم .

والثاني : علم النجوم التعليمي وهو الذي يعد في العلوم وفي التعاليم فعلم النجوم التعليمي يفحص في الأجسام السماوية وفي الأرض ، عن ثلاث جمل : أولها : عن أشكالها ، وأوضاع بعضها من بعض ، ومراتبها في العالم ، ومقادير أجرامها ، ونسب بعضها إلى بعض إلخ .

والثانية : عن حركات الأجسام السماوية ، كم هي ؟ وأن حركاتها كلها كرية إلخ . والثالثة : تفحص في الأرض عن المعمورة منها وغير المعمورة . . . إلخ) .

كونها فعل الله تعالى ^(١) .

فإن النظر في الجسم يمكن من هذه الوجوه كلها ، ولا ينظر الطبيعي فيه — وفي نسخة « فيها » — إلا من حيث تغيره واستحالته — وفي نسخة « تغيرها واستحالته » — فقط . وأما الرياضي : فموضوعه : بالجملة ، الكمية .

وبالتفصيل ، المقدار ، والعدد .

وللعلم الطبيعي فروع كثيرة :

كالطب ، والطلسمات ، والتارنجات — وفي نسخة « والتيرنجات » — والسحر ، وغيره .

والرياضي — وفي نسخة « وللعلم الرياضي » — أيضاً — وفي نسخة بدون كلمة « أيضاً » — فروع كثيرة :

وأصوله : علم الهندسة ، والحساب ، والهيئة ، أعنى هيئة العالم — وفي نسخة « والموسيقى » —

وفروعه : علم المناظر ، وعلم جر — وفي نسخة بدون كلمة « جر » — الأثقال وعلم الأكر المتحركة ، وعلم الجبر ، — وفي نسخة « وعلم الحيل » بدل « وعلم الجبر » — وغيره .

وأما — وفي نسخة « أما » — العلم الإلهي : — وفي نسخة « فموضوعه » — أعم الأمور ، وهو الوجود المطلق .

والمطلوب فيه — وفي نسخة بدون عبارة « فيه » — : لواحق الوجود لذاته ، من حيث إنه وجود فقط ، ككونه جوهرًا ، وعرضًا ، وكليئًا وجزئيًا ، وواحدًا وكثيرًا ، وعلة ومعلولا ، وبالقوة وبالفعل ، وموافقًا ومخالفًا ، وواجبًا وممكنًا ، وأمثاله .

فإن هذه تلحق الوجود — وفي نسخة « الموجود » — من حيث إنه وجود — وفي نسخة « موجود » — .

لا كالمثلثية ، والمربعية ، فإنها تلحق الوجود ، بعد أن يصير — وفي نسخة « صار » — مقدارًا .

(١) وأما البحث في الأجسام من حيث كونها فعل الله تعالى ، فهو في الواقع بحث في فعل الله تعالى .

ولا كالزوجية والفردية ؛ إذ تلحقه بعد أن يصير — وفي نسخة « صار » — عدداً .

ولا كالبياض والسواد — وفي نسخة « ولا كالسواد والبياض » — إذ يلحقه بعد أن يصير جسماً طبيعياً .

وبالجملة : كل وصف لا يلحق الوجود — وفي نسخة « الموجود » — إلا بعد أن صار موضوع أحد العلمين : الرياضي ، أو — وفي نسخة « وأما » — الطبيعي ، فالنظر فيه ليس من هذا العلم .

ويقع في هذا العلم :

النظر في سبب الوجود كله ؛ لأن الموجود ينقسم إلى سبب ومسبب .
والنظر في وحدة السبب ، وكونه واجب الوجود ، وفي صفاته — وفي نسخة « وصفاته » — وفي تعلق سائر الموجودات به ، ووجه حصولها منه .

ويسمى النظر (في التوحيد) من هذا العلم خاصة (العلم الإلهي) ويسمى (علم الربوبية) أيضاً .

وأبعد العلوم الثلاثة عن التشويش (الرياضي)
وأما (الطبيعي) فالتشويش فيه أكثر ؛ لأن الطبيعيات بصدد التغيرات ، فهي بعيدة عن الثبات — وفي نسخة بزيادة « بخلاف الرياضيات » —

* * *

فهذه هي المقدمات :

أما المقالات

فالمقالة الأولى : في أقسام الوجود . وأحكامه — وفي نسخة بدون عبارة وأحكامه —
وأعراضه الذاتية ، ويظهر ذلك بتقسيمات :

القسم الأولى

الوجود ينقسم إلى الجوهر والعرض — وفي نسخة « القسم الأولى للوجود إلى الجوهر والعرض » — وهذا يشبه الانقسام بالفصول والأنواع .

وسبيل تفهيم التقسيم : أن العقل يدرك الوجود على سبيل التصور بلاشك ، وهو مستغن — وفي نسخة « ومستغن فيه » — عن الرسم والحد : إذ ليس للوجود رسم ولا حد .
أما الحد : فلأنه — وفي نسخة « ولا حد ؛ لأن الحد » — عبارة عن الجمع بين : الجنس ، والفصل .

وليس لـ (الوجود) شيء — وفي نسخة « جنس » — أعم منه ، حتى ينضاف إليه فصله ، ويحصل منه حد (الوجود) — وفي نسخة « ويحصل منه الحد » —
وأما الرسم : فهو عبارة عن تعريف الخفى بالواضح ، ولا شيء أوضح من الوجود ، وأعرف — وفي نسخة بدون عبارة « وأعرف » — وأشهر منه ، حتى يعرف الوجود به .

نعم إن ذكر (الوجود) بالعربية ، ولم يفهم ، فقد يبدل بـ (العجمية) ليفهم المراد باللفظ .

وأما الحد والرسم : فممتنعان ؛ إذ غايتك في الرسم والتعريف أن تقول : الوجود ، هو الذي ينقسم إلى الحادث والقديم ، وهو فاسد ؛ لأنه تعريف الشيء بما يعرف به ؛ إذ الحادث يعرف ، بعد معرفة الوجود — وفي نسخة « الموجود » — وكذا القديم .
فإن الحادث : عبارة عن موجود بعد عدم .

والقديم : عبارة عن موجود غير مسبوق بعدم .
فإذا ظهر أن الوجود يحصل في العقل تصوره ، حصولاً أولياً ، لا بطلب حد ورسم ، فليس يخفى أنه ينقسم في العقل :

إلى موجود^(١) يحتاج إلى محل يقوم فيه — وفي نسخة « محل فيه » — كالأعراض .
وإلى ما لا يحتاج إلى ذلك — وفي نسخة « إلى محل » —

والذي يحتاج إلى محل ينقسم :
إلى ما^(٢) محل في محل ذلك المحل يقوم — وفي نسخة « متقوم » — بنفسه ، دون ذلك العرض ، وليس يحتاج في قوامه إلى العرض . وحلول العرض لا يبدل حقيقته ، ولا يغير جواب السؤال — وفي نسخة « السائل » — عن ماهيته ، كالسواد للثوب ، والإنسان .

(١) تأمل : إنه يجعل (الموجود) قسماً من (الوجود) .

(٢) في الأصل (ما لا محل) .

وإلى ما يحل في المحل، فتقوم — وفي نسخة «فتتقوم» — حقيقة المحل به، فتبديل بسبب حلوله الحقيقية، وجواب الماهية، كصورة الإنسان في النطفة، وصورة الفأرة في التراب^(١)؛ فإن من أشار إلى ثوب وقال: ما هو؟ فجوابه؛ أنه ثوب. فلو صار أسود أو حاراً — وفي نسخة «وحاراً» — فسأل عنه، كان الجواب: إنه ثوب؛ لأن السواد والحرارة لم يخرجاه — وفي نسخة «لم يخرجاه» — عن كونه ثوباً، ولم يبطل حقيقته.

والنطفة إذا استحالت إنساناً، لم يمكن أن يقال: نطفة، في جواب ما هو؟ ولا التراب إذا صار — وفي نسخة «صارت» —، فأرة فسئل عنه، يمكن أن يقال: إنه تراب.

فالحرارة واللون وصف ينضاف إلى الثوب، ويبقى الثوب ثوباً معه، والتراب لا يبقى تراباً مع صورة الفأرة، ولا النطفة تبقى نطفة إذا صارت إنساناً — وفي نسخة «مع صورة الإنسان» — وقد استويا: أعنى اللون، وصورة الإنسانية — وفي نسخة «الإنسان» — في أن كل واحد يحتاج إلى محل، ولكن بين المحلين — وفي نسخة «فرق» — وبين الحاليين فرق، فلا — وفي نسخة «ولا» — بد من الاصطلاح على عبارتين مختلفتين، وقد اصطلاحوا على تخصيص لفظ (العرض) بما يجري مجرى اللون والحرارة، من الثوب. وعلى تسمية محل العرض (موضوعاً).
فعنى (العرض) على هذا الاصطلاح، هو الذي يحل — وفي نسخة بدون كلمة «يحل» — في (موضوع).

ومعنى (الموضوع) هو الذي يتقوم بنفسه، دون المعنى الحال فيه.
وأما ما يجري مجرى الإنسانية، فيسمى — وفي نسخة «يسمى» — (صورة).
ويسمى محله — وفي نسخة «ومحله يسمى» — (هيولى) فالخشب موضوع لصورة السرير، وهيولى لصورة الرماد، فإنه يبقى خشباً مع صورة السرير، ولا يبقى خشباً مع صورة الرماد.

(١) انظر هل حقيقة تتولد الفأرة من التراب مباشرة، دون تولد من أب وأم؟ هذا ما كان يرى الأولون؛ وأذكر أني قرأت في العلم الحديث شيئاً يتكر ذلك، ولست أذكر فيم قرأت ذلك؟ ولا على وجه التحديد ما الذي قرأت؟ فتابع أنت بحث المسألة.

والصورة تسمى جوهراً، إذ وصفوا — وفي نسخة «إذا وضع» — الجوهر عبارة عن كل موجود لا في موضوع. والصورة ليست في موضوع كما سبق.
والهيولى أيضاً جوهراً.

فانقسم الجوهر إلى أربعة أنواع:
الهيولى، والصورة، والجسم، والعقل المفارق.
وهو القائم بنفسه.

وكل جسم فالجواهر الثلاثة الأول، موجودة فيه، فالماء، مثلاً، جسم مركب من: صورة المائية، ومن الهيولى الحاملة — وفي نسخة «الحامل» — للصورة.
فمجرد الهيولى جوهراً، ومجرد الصورة جوهراً. ومجموعهما — وهو الجسم — جوهراً — وفي نسخة «فمجموعهما هو الجسم والجسم جوهراً» —

* * *

فهذا — وفي نسخة «فهذا هو» — شرح هذه الانقسامات في العقل، مع تفسير هذه — وفي نسخة بدون كلمة «هذه» — الاصطلاحات.
فأما إثبات الجواهر — وفي نسخة «الجوهر» — الثلاثة، فبالبرهان، على ما سيأتى إلا الجسم فإنه يثبت بالمشاهدة.
أما — وفي نسخة «وأما» — العقل، والصورة، والهيولى، فمطلوب بالدليل، لا محالة.

وحصل من هذا، أنهم أطلقوا اسم (الجوهر) على ما هو (محل) وعلى ما هو (حال) أيضاً. وخالفوا في هذا، المتكلمين؛ فإن الصورة عند المتكلمين عرض^٢ تابع لوجود المحل.

وهم^(١) يستدلون — وفي نسخة «يستبعدون» — ويقولون: كيف لا تكون الصورة جوهراً، وبها — وفي نسخة «وبه» — تقوم ذات الجوهر، وتتقوم حقيقته، وماهيته؟ وكيف يكون عرضاً، والعرض تابع للمحل، بعد تقم المحل بنفسه؟ والهيولى تابع للصورة في التقوم، وأصل الجوهر كيف لا يكون جوهراً؟

(١) أى الفلاسفة.

القول في حقيقة الجسم

لما قسم العقل الجوهر إلى جسم ، وغير جسم — وفي نسخة « إلى الجسم وغير الجسم » — ، وكان وجود الجسم من جملة الجواهر ، مدركاً بالحس ، مستغنياً عن البرهان ، وجبت البداية ببيان حده وحقيقته .

فالجسم هو كل جوهر يمكن أن يفرض فيه ثلاثة — وفي نسخة « ثلاث » — امتدادات متقاطعة على زوايا قائمة ؛ فإنك إذا لاحظت ذات العقل ، أو ذات الباري — وفي نسخة « الإله » — تعالى ، لم يمكنك أن تفرض فيه بعداً ، أو امتداداً ، البتة .

فإذا — وفي نسخة « وإذا » — نظرت إلى السماء والأرض ، وسائر الأجسام ، أمكنك أن تفرض امتداداً على الاتصال ، وتقبل الانقسام والانفصال .

والامتداد في جهة واحدة يسمى (طولاً) وهذا يوجد لـ (الخط) وحده .

والامتداد في جهتين يسمى (طولاً) و (عرضاً) وهذا يوجد لـ (السطح) وحده ؛ فإنه ينقسم من جهتين ، والخط لا ينقسم إلا من جهة واحدة .

ولا يوجد شيء ينقسم من ثلاث جهات إلا الجسم ، فكل ما يمكن أن يفرض بالوهم فيه — وفي نسخة « فيه بالوهم » — ثلاث امتدادات متقاطعة ، على زوايا قائمة ، فهو الجسم .

ولما خصصنا الزوايا بالقائمة — وفي نسخة « القائمة » — ؛ لأن ذلك إن لم يشترط فكل جسم يمكن أن يفرض فيه امتدادات كثيرة متقاطعة ، لا على زوايا

قائمة مثل هذا ^(١) .

فإذا — وفي نسخة « وإذا » — فرضت الزوايا قائمة ، لم تزد على الثلاث :

وهو الطول ، والعرض ، والعمق .

والزاوية القائمة هي التي تحصل بقيام

خط منتصباً — وفي نسخة « منتصب » —

على وسط — وفي نسخة « وسط خط » — آخر ،

بحيث لا يميل إلى أحد الجانبين ، وبحيث

تتساوى الزاويتان الحاصلتان من الجانبين ؛ فإذا

تساويتا — وفي نسخة « تساويتا » — سميت — وفي نسخة

« سمي » — كل واحدة قائمة ، مثل هذا ^(٢)

فإذا ميل به — وفي نسخة « فإذا أميل إلى » —

إلى جانب اليمين مثلاً مثل هذا .

صارت الزاوية من الجانب الذي إليه الميل

أضيق من مقابلتها ، فتسمى (حادة) وتسمى الواسعة المقابلة (منفرجة) .

* * *

وقد قيل في حد الجسم ؛ إنه الطويل ، العريض ، العميق .

وهذا فيه نوع تساهل ؛ فإن الجسم ليس جسماً باعتبار ما فيه من الطول —

(١) في هذا الشكل خط أفقي (ا ب) وخط عمودي (ح د) وخطان جانبيان هما (ل م) و (ص س) تقاطعت كلها في النقطة (ق) ومن هذا التقاطع نشأ الزوايا الآتية : ا ق م ، ل ق ح ، ح ق ص ، ص ق ب ، ب ق م ، م ق د ، د ق س ، س ق ا ، وهي ثمان . وليس فيها واحدة قائمة كما هو معلوم لكل من هو عارف بالهندسة .

(٢) في هذا الشكل قام الخط (ح م) منتصباً على وسط الخط (ا ب) .

والمراد بانتصاب الخط (ح م) على وسط الخط (ا ب) أن الزاوية ا م ح الحادثة على الجانب الأيمن من الخط (ا ب) تساوى الزاوية ح م ب الحادثة على الجانب الأيسر من الخط (ا ب) فليس الخط (ح م) مائلاً إلى هذا الجانب أو إلى ذاك ، بل هو منتصب في الوسط بين الجانبين ، ولذلك كانت الزاويتان متساويتين ، وقائمتين .

وفي نسخة « باعتبار قبوله للطول » — والعرض والعمق ، بالفعل ، بل باعتبار قبوله للطول والعرض والعمق ، — وفي نسخة بدون عبارة « بالفعل بل باعتبار قبوله للطول والعرض والعمق » — والأبعاد الثلاثة ؛ بدليل أنك لو أخذت شمعة فشكلتها بطول شبر ، وعرض إصبعين ، وسمك أصبع واحد ، فهي — وفي نسخة « فهو » — جسم ، لا لما فيه من الطول والعرض — وفي نسخة بزيادة « والعمق » — ؛ إذ لو جعلته مستديراً — وفي نسخة « مدوراً » — أو على شكل آخر ، زال ذلك الامتداد المعين ، وذلك الطول المعين ، وحدث امتدادان آخران — وفي نسخة « امتداد آخر » — بدلا عنهما — وفي نسخة « عنه » — والصورة الجسمية لم تتبدل أصلاً — وفي نسخة بزيادة « البتة » — فإذا المقادير الموجودة في الجسم أعراض خارجة عن ذات الجسمية ، وقد تكون لازمة لا تفارق ، كشكل السماء ، ولكن العرضي قد يكون لازماً . وكذا العرض ، كالسواد للحبشي .

فإذن الذاتي للجسم الذي هو الصورة الجسمية ، كونه بحيث يقبل فرض الامتدادات ، لوجود الامتدادات بالفعل ، بل المقدار الحاصل بالفعل عرض ؛ ولذلك يجوز أن يقبل جسم واحد مقداراً أكبر وأصغر — وفي نسخة « أصغر وأكبر » — فيكبر مرة ويصغر أخرى — وفي نسخة « ويصغر مرة ويكبر أخرى » — من غير زيادة من خارج ، بل في نفسه ، من حيث إن المقدار عرض فيه . وليس بعض المقادير متعيناً له لذاته ويدل على كون المقدار غير حقيقة الجسم — وفي نسخة « غير الجسمية » — أن الأجسام متساوية في الصورة الجسمية لا يتصور بينها فرق ، وهي مختلفة في المقادير لا محالة .

القول في الاختلاف الذي في تركيب الجسم

قد اختلف الناس في تركيب الجسم ، ولا يحصل الوقوف على حقيقة الجسم — وفي نسخة « حقيقته » — إلا ببيان صحيح المذاهب فيه .

وقد اختلفوا على ثلاثة — وفي نسخة « ثلاث » — مذاهب .

فقايل يقول — وفي نسخة « فقال قائل » — : إنه مركب من آحاد لا تتجزأ ، لا بالوهم ، ولا بالفعل ، ويسمى كل من تلك الآحاد — وفي نسخة « وتسمى ذلك الآحاد جواهر فرداً » — (جوهراً فرداً)

والجسم هو المتألف — وفي نسخة « المؤلف » — من تلك الجواهر .

وقائل يقول : إنه غير مركب أصلاً ، بل هو موجود واحد بالحقيقة والحد ، وليس في ذاته تعدد .

وقائل يقول : إنه مركب من الصورة والمادة — وفي نسخة « من المادة والصورة » —

أما دليل بطلان المذهب الأول ، فيبطل الجواهر الفرد .

وبيان استحالة ستة أمور :

الأول : أنه لو فرض جوهريين ، فكل واحد من الطرفين يلقي من الأوسط ما يلقاه الآخر ، أو غيره ؟

فإن كان غيره ، فقد حصل الانقسام ؛ إذ ما شغله — وفي نسخة « يشغله » — هذا الطرف بالمماس ، غير ما شغله الآخر .

وإن كان عينه ، فلاشك في أنه محال — وفي نسخة « فلاشك أنه محال » — ثم يلزم عليه أن يكون كل واحد من الطرفين مداخلاً للوسط بكليته ، إذ لقي جميعه ، وليس له جميع ، بل هو واحد ، وقد لقي منه شيئاً ، فقد لقي كله ، ولقي الآخر كله ، فيلزم أن يكون مكان الكل ، ومكان الوسط واحداً ، وإلا صار الوسط حائلاً بين الطرفين ، وصار ملاقياً لكل واحد من الطرفين بغير ما يلاقى الآخر

ولا يمكن — وفي نسخة « يمكنه » — أن يلاقيه بعين ما يلاقى الآخر إلا بالتداخل .
ثم إن جاء ثالث ورابع فهكذا يلزم — وفي نسخة « يلزم ويجب » — أن لا يزيد
حجم ألف جزء ، على جزء واحد ، ولا شك في استحالة هذا .

دليل ثان : وهو أننا نفرض خمسة أجزاء رتبت صفاً واحداً ، كأنه خط ،
ووضعنا جزأين على طرفي الخط ، فالحقل يقبل تقدير حركة الجزئين حتى يلتقيا
لا محالة ، ويقبل تقدير التقائهما بحركة متساوية من الجزأين .

وإذا فرض ذلك ، كان كل واحد من الجزأين قد قطع جزءاً من الوسط
فيكون الوسط قد انقسم ، وإلا فيلزم أن يقال : ليس في مقدور الله تعالى إيصـال
أحدهما إلى الآخر بحركة متساوية ؛ بل إذا ابتدأ بتحريكهما ، وانتهى أحدهما إلى
الثاني ، وقفت القدرة عن تحريكه حتى يتحرك الآخر إلى الثالث .

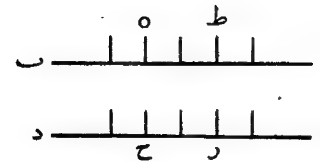
وليت شعري ؟ ! هل — وفي نسخة بدون كلمة « هل » — يكون وقوف القدرة
في الجوهر المتيامن أو المتياسر ؟ ولم يتعذر على القدرة ذلك — وفي نسخة « ولم يتعذر »
على المحرك التحريك — في أحدهما بعينه ، دون الآخر ؟ وذلك الآخر مثله في
قبول الحركة .

دليل ثالث : هو أننا نفرض خطين كل واحد منهما من ستة أجزاء .

أحدهما خط (ا ب)

والآخر خط (ج د) على هذا المثال .

وقد فرضنا — وفي نسخة



« وفرضنا » — جزأين .

أحدهما يريد أن يتحرك

من (ا) إلى (ب)

والآخر من (د) إلى (ج) .

ليكونا متقابلين ، فلا شك في أنهما :

يتقابلان أولاً . ويتحاذيان .

ثم يجاوز أحدهما الآخر .

ويمكن أن نفرض ذلك بحركة متساوية من الجزأين .

— وفي نسخة « في الحركتين » بدل « من الجزأين » —

وإن ثبت — وفي نسخة « وإن فرض » — الجوهر الفرد صار ذلك محالاً ؛ لأن
تحاذيهما لا يمكن إلا على ثلاثة أوجه :

أحدها : أن يكون على نقطتي (خمسة ح^(١)) فيكون أحدهما^(٢) قطع أربعة
— وفي نسخة « ثلاثة » — أجزاء ، والآخر^(٣) جزأين .

والثاني : أن يكون على نقطتي ر ط ، فيكون أحدهما^(٤) أيضاً قد قطع جزأين ،
والآخر^(٥) أربعة — وفي نسخة « ثلاثة أجزاء » —

فلا تكون الحركة متساوية :

والثالث أن يكون أحدهما على نقطة (ح)^(٦) ، والآخر على نقطة (ط) ، وقد
قطع كل واحد جزأين ، ولكن نقطتنا (ح) و (ط) ليستا بمتحاذيتين ، فاستحال
التحاذي مع تساوي الحركة ، فاستحال التجاوز .

ولا شك أن — وفي نسخة « في أن » — ذلك غير محال — وفي نسخة « ليس بمحال » —
وإنما صار محالاً لفرض الجوهر — وفي نسخة « بفرض » — الجوهر الفرد .

بل يتحاذيان على الوسط ؛ فإن كل طويل — وفي نسخة « طول » — فيقبل

(١) أى يتحاذى :

الجزء المتحرك على الخط (ا ب) من جهة (ا) إلى جهة (ب) مع الجزء المتحرك على الخط (ح د)
من جهة (د) إلى جهة (ح) على المربع رقم خمسة الذي يمثل الجزء الخامس في كل من الخطين ، ولكن
بالنسبة للجزء الذي يتحرك على الخط (ا ب) يكون قد تحرك على أربعة أجزاء ، وبالنسبة للجزء الذي
يتحرك على الخط (ح د) يكون قد تحرك على جزأين فقط .

(٢) قد عرفت أنه الذي يتحرك على الخط (ا ب) من اليمين إلى اليسار .

(٣) قد عرفت أنه الذي يتحرك على الخط (ح د) من اليسار إلى اليمين .

(٤) هو الذي يتحرك على الخط (ا ب) من اليمين إلى اليسار .

(٥) هو الذي يتحرك على الخط (ح د) من اليسار إلى اليمين .

(٦) الذي يكون على نقطة اثنين هو الجزء الذي يتحرك على الخط (ا ب) من اليمين إلى اليسار .

والذي يكون على نقطة خمسة هو الجزء الذي يتحرك على الخط (ح د) من اليسار إلى اليمين .

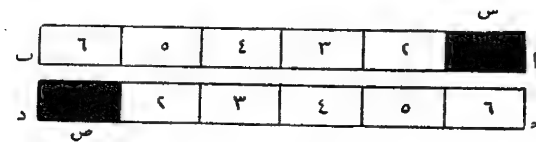
التنصيف ، بنصفين متساويين ، فيكون المنتصف هو الوسط ، وهما متحاذايان^(١) .

(١) هذا هو الدليل كما وجد في النسختين : المخطوطة والمطبوعة ، اللتين عولت عليهما في إخراج هذه النسخة ، وقد رسمت الأشكال كما جاءت فيها ، وإني أحس أن في الدليل اختصاراً يجعله غير قادر على أن يفيد المراد منه بوضوح ، وسأحاول أن أعرضه أذا عرضاً واضحاً برسوم أخرى غير الرسوم التي وجدت في الأصول ، وهاكه كما فهمته أذا :

لقد رسمت الخط (ا ب) وقسمته ستة أجزاء ، ورقمتها من اليمين إلى اليسار ، في اتجاه حركة الجزء الذي سوف يتحرك عليها من اليمين إلى اليسار ورسمت على كل جزء منها مربعاً ، فهذه المربعات الستة ترمز إلى الأجزاء الفردة التي افترض الغزالي أن الخط (ا ب) مكون منها .

ورسمت الخط (ح د) وقسمته ستة أجزاء أيضاً ، ورقمتها من اليسار إلى اليمين ، في اتجاه حركة الجزء الذي سوف يتحرك عليها من اليسار إلى اليمين ، ورسمت على كل جزء منها مربعاً أيضاً ، فتكون هذه المربعات رموزاً إلى الأجزاء الفردة الستة التي افترض الغزالي أن الخط (ح د) مكون منها ورمزت إلى الجزء الذي يتحرك . على الخط (ا ب) بالرمز (س) وللجزء الذي سيتحرك على الخط (ح د) بالرمز (ص) فإذا وضعنا الجزء (س) على بداية الخط (ا ب) من ناحية اليمين ليتحرك عليه في اتجاه اليسار . فلا بد أن يقع هذا الجزء على المربع الأول الذي يرمز إلى الجزء الأول من هذا الخط . وقد رمزت لوقوع هذا الجزء على المربع الأول من الخط ، بتظليل هذا المربع ، ليشير هذا التظليل إلى وقوع الجزء الفرد (س) الذي سيتحرك على الخط (ا ب) على الجزء الفرد الذي يكون الجزء الأول من هذا الخط .

وكذلك يرمز المربع المظلل من الخط (ح د) من ناحية اليسار ، إلى وقوع الجزء الفرد (ص) الذي سيتحرك على الخط (ح د) من اليسار إلى اليمين ، على الجزء الفرد الذي يكون الجزء الأول من الخط (ح د) . فإني هذا الحد لم تكن قد حدثت حركة من الجزأين (س) و (ص) ، بل كل ما حدث هو وقوف كل من هذين الجزأين على بداية الخطين اللذين سوف تكونان موضعاً للحركة - كما في الشكل رقم (١)

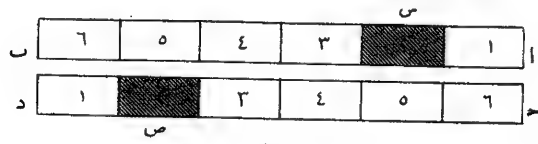


شكل رقم [١]

وما دام الشرط أن تكون الحركة متساوية ، فلا داعي إلى أن نكثر من الفروض ونقدر تحرك أحد الجزأين على أحد الخطين بمقدار جزأين أو ثلاثة أو أربعة أو خمسة ، بينما الآخر يتحرك أقل من ذلك أو أكثر فإن هذه الفروض تتناقى مع افتراض أن حركة الجزأين متساوية .

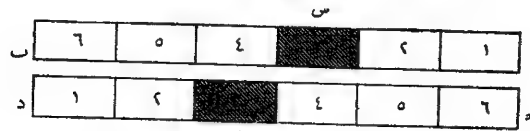
وما دام افتراض تحرك الجزأين حركة متساوية ممكناً ، وما دام الشرط أن تكون الحركة متساوية ، فإذا تحرك الجزء (س) حركة ينتقل بها أبسط نقطة ، يصبح على المربع رقم (٢) وبمثل هذه الحركة ينتقل الجزء (ص) من المربع رقم (١) إلى المربع رقم (٢) ما دامت حركته مساوية لحركة زميله - كما في الشكل رقم (٢) .

دليل رابع : وهو أننا نفرض ستة عشر جوهراً فرداً وضعت متجاورة - وفي



شكل رقم [٢]

فإذا تحرك الجزء (س) حركة ثنائية فإنه يصبح على المربع رقم (٣) ، وكذلك يصبح الجزء (ص) على المربع رقم (٣) - كما في الشكل (٣) .



شكل رقم [٣]

وعند هذا الحد يكون الجزآن (س) و (ص) قد تقابلا ، ولكنهما لم يتحاذيا ، كما هو واضح في الشكل .

فإذا تحرك الجزآن حركة ثالثة أصبح الجزء (س) على المربع رقم (٤) والجزء (ص) على المربع رقم (٤) أيضاً كما في الشكل رقم [٤] .



شكل رقم [٤]

وفي هذا الوضع يكون كل واحد منهما قد جاوز الآخر .

وبمعنى ذلك أنهما في الوضع السابق على هذا ، قد تقابلا - أي قابل كل منهما الآخر - وفي هذا الوضع قد تجاوزا - أي جاوز كل منهما الآخر - فتم التقابل والتجاوز ، دون أن يقع بينهما تحاذ ؛ لأن التحاذي يتم في وضع وسط بين التقابل والتجاوز ، وهذا الوضع يتطلب حركة أقل من الحركة التي نقلتهما من التقابل إلى التجاوز ؛ ولكن هذه الحركة غير ممكنة ؛ لأن هذه الحركة الأقل يجب أن تتم على مكان أقل من المكان الذي تمت عليه الحركة التي نقلت الجزأين من التقابل إلى التجاوز ؛ ولكن هذا المكان الأقل غير ممكن موجود ؛ لأن حركة كل من الجزأين التي نقلتهما من التقابل إلى التجاوز قد وقعت على جزء من الأجزاء الفردة ، المكوفة لكل من الخطين ، والجزء الفرد ليس له جزء حتى يمكن أن تتم عليه حركة أقل من الحركة التي نقلت الجزأين من التقابل إلى التجاوز .

وإذن فقد لزم انتقال الجزأين المتحركين من التقابل إلى التجاوز رأساً ، بدون محاذة ، وهذا محال بداهة ؛ لأنه لا يعقل أن ينتقل شيء من أحد جهتي الشيء إلى الجهة الأخرى له دون أن يجاذبه .

نسخة « متلاصقة متجاورة » — على شكل مربع وهو أربعة في أربعة — وفي نسخة « وهي ذات أربعة أضلاع » — هكذا

وقد وضعناها متفرقة ^(١) فلنفرضها متلاصقة — وفي
نسخة « متضامة » — لا فرجة فيها ، فلا شك في أن
أضلاعها متساوية ؛ لأن كل ضلع مركب من أربعة
أجزاء ، وقطره أيضاً مركب من أربعة ^(٢) أجزاء ، فيجب
أن يكون قطره مثل ^(٣) ضلعه ، وذلك محال ؛ فإن
القطر الذي يقطع المربع بمثلين متساويين أبداً يكون أكبر من الضلع ، وذلك

والذي أوقع في هذه المحال ، هو افتراض وجود الجواهر الفرد الذي فرضنا تكون الخط (ا ب) من ستة منه ، والخط (ح د) من ستة أخرى منه ، فهذا الافتراض — إذن — محال .
فحال وجود الجواهر الفرد .

* * *

هذا هو الدليل مفصلاً ، موضحاً بالرسوم المسيرة له خطوة خطوة ، ولا شك أنه وإن جاء طويلاً نوعاً ، إلا أنه واضح تمام الوضوح .
وإذا كانت طريقة العرض والبيان والاستدلال مختلفة عما ورد عن الغزالي ، فاعترف أن الفضل في ذلك راجع إليه ؛ لأنه الأصل الذي استوحيت منه كل ذلك ، وكل ما أرجوه من الله ، أن أكون قد وفقت فيما حاولت .

(١) لماذا لم يضمها الغزالي متلاصقة ، هكذا

			١
			٢
			٣
١	٢	٣	٤

ما دام وضعها متلاصقة ممكناً ، وما دام التفهيم يكون أيسر مع وضعها متلاصقة ؟

(٢) كما يرى في الشكل الذي مر في الهامش .

(٣) ما دام كل منهما مركباً من أربعة أجزاء متساوية .

معلوم بالملاحظة من جميع المربعات ، ودل عليه البرهان الهندسي ^(٤) .
وذلك محال مع الجواهر الفرد .

دليل خامس : إذا فرضنا خشباً منتصباً في الشمس وقع له ظل لا محالة
وامتد من الشعاع خط مستقيم من حد الظل الذي لرأس — وفي نسخة « كرأس »
الخشبة إلى الشمس .

وواجب أن يتحرك مهما تحركت — وفي نسخة « تحرك » — الشمس ؛ فإن
الشعاع لا يقع إلا مستقيماً .

فإن تحركت الشمس ، ولم يتحرك الظل ، كان لخط مستقيم طرفان :
طرف إلى الحد — وفي نسخة « إلى الجزء » — الذي كانت الشمس فيه أولاً .
وطرف إلى الحد — وفي نسخة « إلى الجزء » — الذي انتقل إليه ثانياً .
وذلك محال .

(١) ذلك لأن المربع (ا ب ح د) الذي مر في الهامش فيه أربع زوايا قائمة هي (ا ب ح ، ا ب د ، ا ح د ، ح د ب) يقطع المربع إلى مثلثين هما (ا ب ح) و (ح د ب) .
فاذا نظرنا إلى المثلث (ا ب ح) وجدنا فيه .
الزاوية (ح ا ب) قائمة لأنها إحدى زوايا المربع .
وبما أن مجموع زوايا المثلث تساوي قائمتين ، فلا بد أن تكون :
الزاوية (ح ا ب) في المثلث (ا ب ح) أكبر من كل من الزاويتين الأخريتين (ا ح ب) و (ا ب ح)
وبما أن الزاوية الكبرى يقابلها الضلع الأكبر .
إذن يكون الضلع (ب ح) في المثلث (ا ب ح) أكبر من كل من الضلعين الآخرين اللذين هما (ا ح) و (ا ب) .

وبنفس الطريق يمكن إثبات أن الضلع (ب ح) في المثلث (د ح ب) أكبر من كل من الضلعين الآخرين اللذين هما (ا ح) و (ا ب)
هذا هو مقتضى البرهان الهندسي .

ولكن مقتضى أن الضلع (ب ح) مركب من أربع جواهر فردة ، مثل كل من الأضلاع (ا ح) و (ا ب) و (د ح) و (د ب) يجب أن يكون مساوياً لكل منهما .

وبما أن البرهان الهندسي صحيح ، فيجب أن يكون مقتضاه صحيحاً ، وبالتالي يجب أن يكون باطلاً ما يخالفه ، ويطلان ما يخالفه جاء من افتراض تكون المربع من جواهر فردة ، ووجود المربع أمر غير باطل في ذاته ، فبطلانه إنما نشأ من افتراض دخول الجواهر الفردة في تكوينه على النحو السابق ، فوجود الجواهر الفردة محال ، وهو المطلوب للفيلسوف الذي بلسانه يؤلف الغزالي كتاب (مقاصد الفلاسفة) وذلك معنى قول الغزالي (وذلك محال مع الجواهر الفرد) .

فإن فرضنا تحرك الشمس جزءاً واحداً ، فإن تحرك الظل أقل من جزء ، فقد انقسم الجزء — وفي نسخة « الجزء به » —

وإن — وفي نسخة « فإن » — تحرك مثل ما تحركت — وفي نسخة « تحرك » — الشمس ، فهذا محال : إذ تقطع الشمس فراسخ ، والظل لا يتحرك إلا بمقدار — وفي نسخة « لا يتحرك مقدار » — شعرة .

دليل سادس : إن الرحا — وفي نسخة « رحا » — من الحديد أو الحجر إذا دارت — وفي نسخة « دار » — فلا شك في أنه — وفي نسخة « فلا شك أنه » — إذا تحرك طرفه — وفي نسخة « طرفاه » — تحرك أجزاء وسطه أقل من ذلك ، — وفي نسخة « أقل منه » — لأن دوائر الوسط أصغر من دوائر الطرف .

وإذا تحرك الطرف جزءاً :

فإما أن يتحرك الوسط أقل منه ، فينقسم الجزء. أو لا يتحرك ، فيلزم أن يفصل جميع أجزاء الرحا حتى يتحرك البعض ويسكن — وفي نسخة « وليسكن » — البعض — وفي نسخة بمحذف كلمة « البعض » — وهذا محال ، في الحس — وفي نسخة « من الحس » — فإن أجزاء الحديد ليست — وفي نسخة « ليس » — تفصل ألبته — وفي نسخة بزيادة عبارة « بها » بعد كلمة « ألبته » —

* * *

وأما — وفي نسخة « فأما » — دليل بطلان المذهب الثاني : وهو قول من يقول — وفي نسخة « قال » — إن الجسم ليس مركباً — وفي نسخة بزيادة عبارة « أم لا » — بعد كلمة « مركباً » — أصلاً بل هو موجود واحد بالحقيقة والحد — وفي نسخة « بالحد والحقيقة » — فهو :

أن الشيء الواحد من كل وجه لا يتصور أن يعبر عنه بعبارتين يصدق — وفي نسخة « فيصدق » — على إحداها ما يكذب على الأخرى — وفي نسخة « الآخر » — ونحن نبين أن العقل يثبت في كل جسم أمرين يصدق على أحدهما ما لا يصدق على الآخر .

فإن الصورة الجسمية عبارة عن الاتصال لا محالة .

وهذا الجسم المتصل قابل للانفصال لا محالة — وفي نسخة بدون عبارة « لا محالة » —

والقابل لا يخلو :

إما أن يكون عين الاتصال أو غيره .

فإن كان عين الاتصال فهو محال ؛ لأن القابل هو الذي يبقى مع المقبول إذ لا يقال المعلوم قبيل الوجود — وفي نسخة « الموجود » —

فالانفصال لا يقبل الانفصال ، فلا بد من أمر آخر هو القابل — وفي نسخة « قابل » — للانفصال — وفي نسخة « للانفصال والاتصال » — جميعاً

وذلك القابل يسمى (هيولى) بالاصطلاح .

والانفصال المقبول يسمى (صورة) .

ولا يتصور جسم لا اتصال فيه .

ولا يتصور اتصال إلا في متصل .

ولا امتداد إلا في ممتد .

والمتصل — وفي نسخة « فالتصل » — غير — وفي نسخة « عين » — الاتصال بالحد والحقيقة ، وليس يتباينان بالمكان — وفي نسخة « ولا يباينه في المكان » — ولا يمكن أن يتميز — وفي نسخة « يميز » — أحدهما عن الآخر بإشارة الحس ، ولكن بإشارة العقل يتميزان — وفي نسخة « يتميز » — إذ يحكم العقل على أحدهما بما لا يحكم به على الآخر ، وهو قبول الانفصال الذي حكم باستحالته على الاتصال ، وقد حكم العقل — وفي نسخة بدون كلمة « العقل » — بثبوته على شيء ، فذلك الشيء هو غير الاتصال .

فقد أدرك العقل لا محالة تغييراً ، والشيء لا يغير نفسه بحال .

فهذا برهان إثبات الهيولى والصورة في كل جسم .

* * *

وأما ذات الإله .

وذاة العقل .

وذاة العرض — وفي نسخة ، « وذاة النفس » بدل « وذاة العرض » —

فلا — وفي نسخة « فلم » — يمكن أن يفرض فيها — وفي نسخة « فيه » — اتصال وانفصال

فلم يلزم أن يكون فيها — وفي نسخة « فيه » — تركيب . وإنما الأجسام هي المركبة

بالضرورة من الصورة والهيولى لا محالة .

* * *

فإذن تحصل من مجموع ما سبق أن الحق هو الرأى الثالث ، وهو أن الجسم غير مركب من أجزاء لا تتجراً ، لا متناهية ، ولا غير متناهية .

إذ لو كانت أجزاء غير متناهية ، لا استحالة قطع الجسم مسافة — وفي نسخة بدون كلمة « مسافة » — من طرف إلى طرف ؛ إذ لا ينتهى إلى النصف ، ما لم ينته إلى نصف النصف ، وكذا — وفي نسخة « وكذلك » — نصف نصف النصف ، وتكون ثمة أنصاف لا نهاية لها ، فلا يمكن قطعها .

ولكن الجسم ليس له جزء بالفعل ، ولكن بالقوة . وإنما يحصل له جزء ، إذا جزئ . ويحصل فيه قطع ، إذا قطع . ويحصل فيه قسمة إذا قسم .

وقول القائل : الجسم منقسم ، إن لم يعن به أنه مستعد لأن يحدث فيه الانقسام فهو خطأ ، كقوله : إنه منقطع ومنفصل ؛ فإن الجسم الواحد المتصل ، كيف يكون منقطعاً ومنفصلاً ؟

نعم يكون مستعداً له . والانقسام ، والانقطاع ، والتجزؤ — وفي نسخة « والتحرك » بدل « والتجزؤ » — عبارات مترادفة وكلها ثابتة — وفي نسخة « ثابت » — في الجسم الواحد ، بالقوة لا بالفعل . وإنما يصير بالفعل بأحد أمور ثلاثة :

إما قطع بتفريق الأجزاء .

وإما بأن يختلف فيه العرض ، كالخشب الملون — وفي نسخة « الملمع » — ، إذ يكون الأبيض غير الأسود .

وإما بالوهم ، وهو أن تصرف وهمك — وفي نسخة « توهمك » — إلى طرف دون غيره ، فيكون ما صرفت — وفي نسخة « نصبت » — إليه — وفي نسخة « عليه » — توهمك ، — وفي نسخة « بوهمك » — غير ما قطعت — وفي نسخة « قطع » — الوهم عنه .

فيكون — وفي نسخة « ويكون » — وضع الوهم عليه كوضع الإصبع .

ومهما وضعت الإصبع على طرف ، كان المماس لإصبعك غير المباين ،

فيحدث به انقسام — وفي نسخة « فيه الانقسام » —

فكذا متعلق وهمك ، يتميز عما لم يتعلق به فن — وفي نسخة « فعن » — هذا يعسر على الوهم أن يتصور الجسم واحداً لا جزء له ؛ لأنه سباق إلى تعيين الأطراف وتخصيص بعض الأجزاء بالتقديرات ، فيكون الجسم عند ذلك منقسماً انقساماً حاصلًا من الوهم ، ولم يكن له في حد نفسه — وفي نسخة بدون كلمة « حد » — انقسام ، بل حدث بفعل الوهم .

نعم كان مستعداً لفعل الوهم ، ولظهور هذا الاستعداد ، وسهولة حصول المستعد له ، وعدم — وفي نسخة « وعجز » — انفكاك الخيال عنه ، لا يكاد الوهم يطمئن إلى التصديق بأن الجسم الواحد المتشابه — وفي نسخة « المتساوية » — الأجزاء كالماء الواحد ؛ واحد . بل نقول : اعلم أن الماء الذى فى أسفل الكوز ، غير الماء الذى — وفي نسخة بدون كلمة « الذى » — على سطح الكوز .

وهذا صدق لأن الانقسام قد حصل باختلاف عرض المماس .

ثم نقول : الوهم يفرض جزأين غير مماسين للكوز ، فما على جانب اليمين بالضرورة — وفي نسخة بحذف عبارة « بالضرورة » — غير ما على جانب اليسار . وهذا أيضاً صدق . وقد حصل الانقسام باختلاف عرض الموازاة لليمين واليسار . أو القرب — وفي نسخة « والقرب » — من سطح الكوز أو وسطه . وكل ذلك يوجب انقساماً .

ولكن إذا نفى هذه الاختلافات كلها ، واعتبر جسم ^(١) واحد متشابه من كل وجه ، حكم العقل بأنه واحد ، وليس له جزء بالفعل ، ولكنه قابل للتجزئة . فهذا كشف الغطاء فيه .

(١) كذا فى الأصلين معاً ، ولعل الصواب (واعتبرت — أى المياه — جسماً واحداً متشاهماً) .

القول في تلازم - وفي نسخة « ملازمة » - الهيولى والصورة

الهيولى ليس لها وجود بالفعل بنفسها - وفي نسخة « بنفسه » - دون الصورة ،
البتة ، بل يكون أبداً وجودها مع الصورة .

وكذلك الصورة لا تقوم بنفسها دون الهيولى .

والدليل : على أن الصورة لا توجد خالية - وفي نسخة « خالياً » - عن الصورة

أمران :

الأول : أنه لو وجدت - وفي نسخة « وجد » - لكان لا يخلو .

إما أن تكون مشاراً إليها - وفي نسخة « أن يكون مشاراً إليه » - وإلى جهته -
وفي نسخة « في جهة » - باليد إشارة حسية .

أو لم تكن .

فإن كانت مشاراً إليها - وفي نسخة « فإن كان مشاراً إليه » - فلها - وفي
نسخة « فله » - إذن جهتان . فما يأتيه من جهة يلقي منه غير الذى يلقي ما يأتيه
من الجهة الأخرى - وفي نسخة « فما يلقي منها ما يأتيها من جهة غير الذى يلقي منها
ما يأتيها من الجهة الأخرى - فتكون منقسمة - وفي نسخة « فيكون منقسماً » -
فيكون فيه صورة الجسمية - وفي نسخة « وتكون صورة جسمية » - إذ لا معنى
للصورة - وفي نسخة « لصورة » - الجسمية وحقيقتها ، إلا قبول القسمة ، وإن
لم تكن مشاراً إليها - وفي نسخة « وإن لم يكن مشاراً إليه » - :

فهو باطل من حيث إنه إذا حلت بها - وفي نسخة « به » - الصورة .

فإما أن تكون في كل مكان .

أو لا تكون في مكان أصلاً - وفي نسخة « أو لا تكون أصلاً في مكان » -
أو تكون في مكان دون مكان .

والأقسام الثلاثة باطلة ؛ فالنفسى إليها باطل - وفي نسخة « إليها محال » -

أما بطلان كونها - وفي نسخة « كونه » - في كل مكان ، أولاً في مكان ،
فظاهر ، وأما بطلان اختصاصها - وفي نسخة « اختصاصه » - بمكان دون مكان ،
فن حيث إن الصورة - وفي نسخة « صورة » - الجسمية ، من حيث إنها جسمية ،
لا تستدعى مكاناً معيناً ، بل سائر الأماكن بالنسبة إليها واحدة - وفي نسخة « واحد » -
فيكون الاختصاص بأمر زائد على الجسمية .

وذلك بأن يقال : الهيولى كانت - وفي نسخة « كان » - في مكان مشار
إليه ، فصادفتها - وفي نسخة « فصادفتها » - الصورة فيه ، واختصت - وفي نسخة
« فاخصت » - به ، فإذا لم تكن الهيولى مشاراً إليها - وفي نسخة « فإذا لم يكن الهيولى
مشاراً إليه » - استحال - وفي نسخة « استحال فيها » - اختصاص مكان به - وفي
نسخة « اختصاص بمكان » - دون مكان .

فإن قيل : فهذا يلزم في أصل الجسم ؛ فإنه لا - وفي نسخة « لم » - يختص بمكان
دون مكان ، وهو من حيث إنه جسم يناسب سائر الأماكن ، على وجه واحد .
قيل : لا جرم نقول : كما أنه - وفي نسخة « إنه كما » - لا يتصور وجود
هيولى قائمة بالفعل ، من غير زيادة صورة حالة فيها - وفي نسخة « فيه » -
لا يتصور وجود جسم مطلق ليس له إلا صورة الجسمية ، ما لم ينضم إليه
أمر زائد على صورة الجسمية يتم نوعه .

كما لا يتصور حيوان مطلق ، لا يكون فرساً ، ولا إنساناً ، ولا غيرهما -
وفي نسخة « ولا غيره » - بل لابد وأن ينضاف الفصل إلى الجنس ، حتى يتم
النوع ويحصل الوجود - وفي نسخة « وجه الوجود » -

فإذن ليس في الوجود جسم مطلق أصلاً ، بل جسم خاص ، كسماء ، وكوكب ،
ونار ، وهواء ، وأرض ، وماء ، وما هو مركب - وفي نسخة « وماء مركب » - من
هذه ، فيكون استحقاقها بعض الأماكن دون بعض ، لصورتها - وفي نسخة
« بصورتها » - كالأرض - وفي نسخة « فالأرض » - بصورة - وفي نسخة « بصورة »
- الأرضية استحققت - وفي نسخة « استحق » - المركز .

والنار بصورة - وفي نسخة « بصورة » - النارية ، استحققت - وفي نسخة
« استحق » - مجاورة المحيط . وكذا سائر الأنواع .

فإن قيل : فيبقى الإلزام في أجزاء مكان - وفي نسخة « في أحد أجزاء مكان » - نوع واحد ، وهو أن يشار إلى جزء من الماء في البحر ، ويقال : هذا من حيث إنه ماء ، ليس يستحق هذا الجزء من المكان ، بل لو كان إلى وسط البحر ، أبعد ، أو أقرب ، كان ممكناً ، فما الذي خصصه به ؟

فيقال : إن - وفي نسخة « لأن » - صورة المائية التي في ذلك الماء ، صادفت الهوى التي حلت فيها في ذلك المكان ؛ لأن الهواء مثلاً هو الذي ينقلب ماء ، وقد كان ذلك الهواء موجوداً ثم - وفي نسخة بدون كلمة « ثم » - ثم وافاه - وفي نسخة « ملاقة » - السبب المبرد - وفي نسخة « السبب كالبرد » - الذي - وفي نسخة « هو الذي » - أحاله ماء ، فبقى ماء ثم - وفي نسخة « ثم » - ولم تكن الهوى ثم من غير صورة بل مع - وفي نسخة « بل هو مع » - صورة الهوائية ، فخلعها - وفي نسخة « فخلعها » - ولبست - وفي نسخة « ولبست » - صورة المائية .

فهذا أحد الأسباب .

ومن الأسباب أن يتنقل إليه بسبب محرك أو غيره .

فأما محض - وفي نسخة « مجرد » - المائية فلا تقتضي جزءاً معيناً من أجزاء - وفي نسخة « جملة أجزاء » - حيز الماء ، بل أمر زائد عليه ، من جنس ما ذكرناه . فإذا بان أن الهوى لا تقوم بنفسها - وفي نسخة « بنفسه » - دون الصورة . الدليل الثاني : « أن الهوى إذا فرضت مجردة عن الصورة ، فلا تخلو :

إما أن تنقسم .

فإن كانت تنقسم - وفي نسخة « فإن كان ينقسم » - فإذا فيها - وفي نسخة « فيه » - الصورة - وفي نسخة « صورة » - الجسمية .

وإن كانت - وفي نسخة « كان » - لا تنقسم فلا تخلو :

إما أن تكون نبوتها ^(١) - وفي نسخة « نبوتها » - عن قبول القسمة ، طبعاً لها - وفي نسخة « له » - ذاتياً ، أو عارضاً - وفي نسخة « أو عارضاً » - غريباً بنافيه .

فإن كان ذاتياً استحال أن تقبل الانقسام ، كما يستحيل أن ينقلب

(١) يعنى [إبائها] .

العرض جسماً ، والعقل جسماً .

وإن كان ذلك عارضاً غريباً فيها - وفي نسخة « فيه » - فإذا فيها - وفي نسخة « فيه » - صورة ، وليست - وفي نسخة « وليس » - خالية - وفي نسخة « خالياً » - عن الصورة . ولكن تلك الصورة مضادة - وفي نسخة « تضاده » - للصورة - وفي نسخة « لصورة » - الجسمية .

هذا مع أن الصورة - وفي نسخة « صورة » - الجسمية ، لا ضد - وفي نسخة « لا تضاد » - لها كما سيأتى عند ذكر التضاد .

فإن قيل : فبم تنكرون على من يسلم أن الصورة الجسمية تلازم الهوى ، ولكن يقول : هي - وفي نسخة « هو » - عرض فيها - وفي نسخة « فيه » - لازم لها - وفي نسخة « له » -

قيل : وفي نسخة « يقال له » - هذا محال ؛ لأن الموضوع متقوم بنفسه ، دون العرض في العقل ، وإن كان قد لا يفارق في الوجود ، فللعقل طريق إلى أن يعتبر ذات ذلك الموضوع ، ويقول :

هل هو مشار إليه ، أم لا ؟

وهل هو منقسم ، أم لا ؟

ويرجع الدليلان المذكوران بعينهما ، مع زيادة إشكال ، وهو :

أن الهوى في نفسها - وفي نسخة « نفسه » - إذا لم تكن مشاراً إليها - وفي نسخة « يكن مشاراً إليه » - وصارت الإشارة إلى الصورة التي هي عرض ، والعرض قائم في ذات الموضوع .

فإن لم يكن الموضوع مشاراً إليه ، فينبغي أن يكون مبانياً للعرض المشار إليه ، ولا يكون - وفي نسخة « فلا يكون » - محلاً له ، ولا يكون العرض قائماً به بل قائماً في ذاته - وفي نسخة « ولا يكون العرض قائماً في ذاته » - إذ يصير مشاراً إليه . وذلك كله محال .

فلاح أن الهوى لا توجد دون الصورة . وأن الصورة الجسمية والهوى أيضاً ، لا يوجدان دون أن ينضاف إليهما - وفي نسخة « إليها » - الفصل المتعم لنوع ذلك الجسم ؛ لأن كل جسم إذا خلى وطبعه ، طلب موضعاً يستقر فيه ،

وليس ذلك له - وفي نسخة بدون عبارة « له » - لكونه جسماً ، بل لزائد .

وكل جسم فلما أن يكون :

سريع الانفصال أو عسره أو ممتنعه

وكل ذلك ليس بمحض الجسمية ، بل لزائد - وفي نسخة « بزائد » - عليه .

فلذا لا بد من الزائد - وفي نسخة « التزايد » - أيضاً ، حتى يتم الوجود .

وقد تحصل من ذلك أن الجسم جوهر ، وهو مركب من جوهرين : صورة ، وهبولى ،

ليس تركيبهما بطريق - وفي نسخة « لطريق » - الجمع بين مفترقين هما - وفي

نسخة « بل هما » - موجودان دون التلفيق ، بل هو تركيب عقلي ، كما وقعت الإشارة

إليه .

القول في الأعراض

لا بد من قسمة الأعراض بعد قسمة الجواهر - وفي نسخة « الجوهر » - وهي

منقسمة أولاً إلى قسمين :

أحدهما : ما لا يحتاج - وفي نسخة « أحدهما : لا يحتاج » - في تصور

ذاته الى تصور أمر خارج منه .

والثاني : ما يحتاج - وفي نسخة « والثاني : يحتاج » -

فأما الأول : فهو نوعان - وفي نسخة « فنوعان » - :

الكمية والكيفية .

أما الكمية : فهي العرض الذى ياحق الجوهر .

بسبب التقدير .

والزيادة والنقصان .

والمساواة .

مثل : الطول ، والعرض ، والعمق ، والزمان .

فإن هذا لا يحتاج في تصوره إلى الالتفات إلى شيء خارج منه .

ويقع بسببه قسمة الجواهر .

والنوع - وفي نسخة « النوع » - الثاني : الكيفية ، وهي التى لا يحوج

تصورها إلى الالتفات إلى - وفي نسخة « تصور » بدل « الالتفات إلى » -

أمر خارج ، ولا يقع بسببها - وفي نسخة « بسببه » - قسمة للجواهر - وفي

نسخة « للجوهر » -

ومثالها - وفي نسخة « ومثاله » - من المحسوسات ، المدركات بالحس :

كالألوان - وفي نسخة « الألوان » بدل « كالألوان » - والطعوم ، والروائح -

وفي نسخة « والأرايح » - والحشونة - وفي نسخة « وكالحشونة » - والملاسه ،

واللين ، والصلابة ، والرطوبة ، واليبوسة ، والحرارة ، والبرودة .

ومن غير المحسوسات : ما هو استعداد لكمال ، أو نقيضه ، كقوة

المصارعة ، والمصاحبة ، وكالضعف والمراضية .

ومنها ما هو كمال ، كالعلم ، والعقل — وفي نسخة « والعفة » بدل « والعقل » —
وأما — وفي نسخة « فأما » — القسم الآخر ، المخرج إلى الالتفات إلى أمر آخر ،

فهو — وفي نسخة « فهي » — سبعة :

الإضافة ، والأين — وفي نسخة « وأين » — متى ، والوضع ، والجدة ،
وأن يفعل ، وأن يفعل .

فأما — وفي نسخة « أما » — الإضافة : فهي حالة للجوهر تعرض بسبب كون
غيره في مقابلته ، كالأبوة ، والبنوة ، والأخوة ، والصدقة ، والمجاورة ، والموااة ،
وكونه على اليمين والشمال .

إذ الأبوة ليست للأب ، إلا من حيث وجد الابن في مقابلته ،

وأما الأين : فهو كون الشيء في المكان — وفي نسخة « مكان » — مثل كونه
فوق ، وتحت .

وأما متى : فهو كون الشيء في الزمان ككونه في الأمس — وفي نسخة
« بالأمس » — وعام أول ، واليوم .

وأما الوضع : فهو نسبة أجزاء الجسم بعضها إلى بعض — وفي نسخة
« نسبة لبعض أجزاء الجسم ، بعضها إلى بعض » — ككونه جالساً ، ومضطجعاً ،
وقائماً — وفي نسخة « وقاعداً » بدل « وقائماً » — إذ باختلاف وضع الساقين من
الفخذين يختلف القيام والقعود .

وأما الجدة : وتسمى (الملك) أيضاً فهو — وفي نسخة « وهو » — كون الشيء
بحيث يحيط به ما ينتقل بانتقاله ، ككونه متطائلاً ، ومتعمداً ، ومتمصفاً ، ومتنعلاً ،
وكون الفرس ملجماً ومسرجاً — وفي نسخة « مسرجاً وملجماً » —

فلأن لم يكن محيطاً ، وكان متنقلاً^(١) بانتقاله — وفي نسخة « متصلاً » بدل
« متنقلاً بانتقاله » — لم يكن منه . فن — وفي نسخة « فإن من » — وضع القميص
على رأسه ، لم يكن متمصفاً ، وإن كان محيطاً ، ولم يكن متنقلاً بانتقاله — وفي

(١) كذا في الأصل ، ولعلها (متنقلاً) بقريئة المصدر الذي بعده .

نسخة « متصلاً » بدل « متنقلاً بانتقاله » — لم يكن من — وفي نسخة « لم يلزم » —
الملك ؛ فإن البيت محيط بالشخص ، والإناء بالماء ، ولكنهما لا ينتقلان بانتقال
المحاطين — وفي نسخة « المحاط » —

وأما أن يفعل : فهو كون الشيء — وفي نسخة بدون كلمة « الشيء » — فاعلاً ،
في حال — وفي نسخة « حالة » — كونه مؤثراً في الغير بالفعل ، ككون النار محرقة ،
في وقت حصول الإحراق — وفي نسخة « الإحراق » — بالفعل ، وكونها مسخنة .

وأما الانفعال : فما يقابله ، وهو استمرار تأثر — وفي نسخة « تأثير » — الشيء —
وفي نسخة « الشمس » — بغيره ، كتسخن الماء ، وتبرده ؛ وتسوده وتبيضه ،
والتسخن غير السخونة ، والتلوسد غير السواد ؛ فلن السخونة والسواد — وفي نسخة
« السواد والسخونة » — من الكيفية التي لا تحتاج في تصورهما — وفي نسخة
« تصورهما » — إلى الالتفات إلى الغير .

ولأننا نعني بالانفعال ، التأثير والتغير — وفي نسخة « التأثير والتغير » —
والانتقال من حال إلى حال ، حيث تزايد السخونة ، أو تنقص .

فإن كان مستقرّاً كان متكيفاً بالسخونة ، ولم — وفي نسخة « فلم » — يكن
منفعلاً . فليفهم هذا الفرق .

القول في أقسام آحاد هذه الأعراض

وإقامة الدليل على أنها أعراض

أما الكمية : فهي نوعان :

متصلة

والمتصلة أربعة أقسام :

الخط

والجسم

ومنفصلة

والسطح

والزمان

أما الخط : فهو الطول ، وهو الذي لا يوجد فيه الامتداد والمقدار إلا في جهة واحدة ، وتكون في الجسم بالقوة ، فإذا صار بالفعل يسمى (خطاً)

والثاني : ما هو امتداد في - وفي نسخة « من » - جهتين ، وهو ^(١) الطول والعرض ، وهو في الجسم بالقوة ، وإنما يحصل بالفعل بقطع الجسم - وفي نسخة بدون كلمة « الجسم » - ويسمى (سطحاً) ونعني به (السطح) الوجه الظاهر من الجسم ، وهو منقطعه .

والثالث : أن يكون له ثلاثة - وفي نسخة « ثلاث » - امتدادات . وهو (الجسم) .

فالوجه الذي يلاقيه المماس ، إذا لم يعتبر شيء من باطن الجسم سواء ، هو السطح ، وهو عرض ؛ لأنه لم يكن ، وكان الجسم موجوداً ، فلما - وفي نسخة « فكما » - قطع - وفي نسخة « يقطع » - الجسم ، ظهر - وفي نسخة « يظهر » - في الجسم .

وهذا معنى العرض .

وكما أن السطح عبارة عن منقطع الجسم .

فالخط عبارة عن طرف السطح ومنقطعه .

(١) كذا في الأصول ، ولعلها (وهما) .

والنقطة عبارة عن طرف الخط ومنقطعه .

ومهما كان السطح عرضاً ، فلا يخفى أن الخط والنقطة - وفي نسخة « أن النقطة والخط » - أولى بالعرضية .

ثم النقطة لا مقدار لها ؛ إذ لو كان لها قدر وامتداد واحد ، صارت - وفي نسخة « صار » - خطاً . وإن كان لها قدران صارت سطحاً - وفي نسخة « وإن كان لها قدر في جهتين صار سطحاً » - وإن كان لها قدر في ثلاث جهات صارت - وفي نسخة « صار » - جسماً .

ويمكن أن يتصور الخط ، والسطح ، والجسم ، بتوهم الحركة .

فالنقطة إذا تحركت حصل الخط .

والخط إذا تحرك لا في جهة امتداده ، حصل السطح .

والسطح إذا تحرك - وفي نسخة « وإذا تحرك السطح » - لا في جهة امتداده

حصل الجسم .

وهذا ربما يظن أنه تحقيق ، وأن الخط يحصل من حركة النقطة ، وهو محال ، بل هو أمر توهمي ؛ إذ النقطة لا تتحرك ما لم يكن مكان ، ولا يكون مكان ما لم يكن جسم .

فيكون الجسم سابقاً في الحصول على السطح ، والسطح على الخط ، والخط على النقطة ، والنقطة على فرض الحركة في النقطة .

وأما - وفي نسخة « فأما » - الزمان : فهو عبارة عن مقدار الحركة . وسبب

في الطبيعيات .

وأما الكمية المنفصلة : فنعني بها العدد ، وهو أيضاً عرض ؛ لأن العدد يحصل من تكرار الآحاد ؛ فإن كان الواحد والوحدة - وفي نسخة بدون عبارة « والوحدة » - عرضاً ، كان العدد الحاصل منه ، أولى بالعرضية .

وإنما تفارق الكمية المنفصلة الكمية المتصلة ، بشيء :

وهو أنه لا يوجد بين أجزاء المنفصلة جزء مشترك ، يصل أحد الطرفين بالآخر ؛ إذ - وفي نسخة بدون كلمة « إذ » - ليس بين الثاني والثالث اتصال ، ولا بينهما جزء مشترك بين الطرفين ، يصل - وفي نسخة « ويصل » - أحدهما بالآخر ، كما

تصل النقطة المشتركة الموهومة في وسط الخط ، بين طرفي الخط .

وكما يصل الخط بين طرفي السطح .

وكما يصل السطح الموهوم بين طرفي الجسم .

وكما يصل الآن بين طرفي الزمان الماضي ، والمستقبل .

وأية أن الوحدة عرض ، أنها تكون : إما في ماء ، أو لإنسان ، أو فرس .

ومعنى المائية شيء ، ومعنى الوحدة شيء ؛ ولذلك يصير الماء الواحد بالقسمة

اثنين ، وبالجمع واحداً ، فيطراً عليه الوحدة والاثنيتية ، فهو موضوع وهذا عارض .

نعم الإنسان الواحد لا يصير اثنين ؛ فإن هذا عرض لازم له ، وذلك لا ينافي كونه عرضاً .

فإذن الوحدة — وفي نسخة « الواحد » — معنى موجود — وفي نسخة « معقول » —

في موضوع — وفي نسخة « لموضوع » — ذلك الموضوع متقوم في ذاته بحقيقته دون

فرض الوحدة . وهو المراد بالعرض .

وأما الكيفية : فنورد منها مثالين :

الألوان

والأشكال

فنقول : السواد عرض ؛ لأنه لو فرض لا في موضوع ، فلا يخلو :

إما أن يكون مشاراً إليه ومنقسماً .

أو غير مشار إليه ولا منقسم .

فإن لم يقبل الإشارة والقسمة ، لم يقبل المقاباة ، ولم يدرك بالبصر .

والسواد ليس — وفي نسخة « وليس » — عبارة إلا — وفي نسخة بدون كلمة

« إلا » — عن هيئة تقع من الراى في جهة مخصوصة ، ويدركه البصر ، ويقبل

الانقسام .

وإن كان منقسماً ، فكونه سواداً ، غير كونه منقسماً ؛ إذ كونه منقسماً يشترك

فيه البياض والسواد ، ويختلفان في السوادية والبياضية .

ونحن لا نعني بالجسم إلا المنقسم .

فهو إما أن يقال : (في منقسم) وهو العرض .

وإما أن يقال : (هو عين المنقسم) وهو محال ؛ إذ حقيقة الانقسام هو

حقيقة — وفي نسخة بدون كلمة « حقيقة » — الجسمية ؛ إذ لا نعني بالجسمية سواه .

وحقيقة السواد غير حقيقة الانقسام لآعينه .

نعم لا يتميز السواد عن محله ، بالإشارة الحسية ، ولكن يتميز بإشارة العقل ،

كما ذكرناه فإذن هو عرض .

وأما الأشكال : فهي أيضاً أعراض ؛ لأن الشمعة تختلف عليها الأشكال ،

وهي مستمرة الوجود .

فإذن التدوير ، والتربيع ، والتثايت ، كل ذلك من الكيفية ، وهي أعراض .

وقد ينازع في وجود الدائرة ، ويقال : لا يتصور شكل معين — وفي نسخة

« يتعين » — في وسطه نقطة ، جميع الخطوط الخارجة — وفي نسخة بدون كلمة

« الخارجة » — منها إلى المحيط متساوية .

ويدل على إثباتها أن الجسم مدرك وجوده بالحس .

وهو إما مركب .

وإما مفرد .

— والمركب لا يكون إلا من مفرد ، فلا — وفي نسخة « ولا » — بد من إثبات

المفرد .

والمفرد هو الذي ليس فيه طبائع مختلفة ، بل طبع واحد متشابه — وفي

نسخة « متساو » — كطبع الهواء ، والماء .

فهذا إذا خلى منه مقدار ونفسه — وفي نسخة « بنفسه » — .

فإما أن يكون له من ذاته شكل .

أو لا يكون .

وباطل أن لا يكون — وفي نسخة « أن يكون » — له شكل ؛ إذ يكون ذلك غير

متناه ، وقد فرضنا قدراً متناهياً منه .

فإذا — وفي نسخة « وإذا » — حدث له شكل ، فهو إما كرة ، أو مربع ،

أو غيرهما — وفي نسخة « أو غيره » —

ومحال — وفي نسخة « وباطل » — أن يكون غير — وفي نسخة « غيره » — كرة ؛

لأن الطبع المتشابه ، في محل متشابه ، لا يوجب شكلاً مختلفاً ، حتى يقتضى في

بعضه خطأ ، وفي بعضه زاوية .

ولا متشابه في الأشكال إلا الكرة ، فواجب أن يكون شكله كريا .

ومهما قطعت الكرة قطعاً مستقيماً ، كان المقطع — وفي نسخة « المنقطع » — دائرة بالضرورة ، فقد ثبت إمكان الدائرة ، وهي أصل الأشكال .

فقد ثبت أن الكمية والكمية عرضان

وأما — وفي نسخة بدون عبارة « فأما » — السبعة الباقية : فلا تخفى عرضيتها ؛ لأنها لا تخلو عن إضافة شيء إلى شيء ، ولا بد من شيء حتى تتمكن لإضافته .

فالفاعل نسبة شيء إلى شيء بالتأثير ، فلا بد من شيء موجود أولاً حتى يؤثر . والانفعال نسبة شيء إلى غيره بالتأثر — وفي نسخة « بالتأثير » — فلا بد — وفي نسخة « ولا بد » — من شيء أولاً حتى ينفعل .

وأما الأربعة الباقية فهي محتاجة إلى الموضوع أيضاً ؛ لأنها نسب إما إلى زمان ، أو مكان ، أو إلى محيط ، أو جزء — وفي نسخة بدون عبارة « وأما الأربعة الباقية » . إلى قوله : أو جزء — ولا بد من شيء أولاً ، حتى ينفعل ولا بد من شيء حتى يكون إما في زمان أو مكان — وفي نسخة « أو في مكان » — أو على وضع ، أو هيئة — وفي نسخة بدون عبارة « أو هيئة » —

* * *

فإذن هذه التسعة أعراض .

فإذن الوجود يطلق على عشرة أشياء ، هي الأجناس العالية :

واحد جوهر .

وتسعة أعراض .

ولا يمكن تعريفها بالحد — وفي نسخة « بالحد أولاً » — ؛ إذ لا جنس أعم منها ، والحد ما يجتمع فيه الجنس والفصل ، فهي مساوية للوجود في أنها لا تقبل الحد ، ولكنها تقبل الرسم ، دون الوجود ، إذ لا شيء أشهر من الوجود — وفي نسخة « لا أشهر من الوجود شيء » — حتى يعرف به . فأما هذه الأمور ، فغامضة ، فيمكن أن ترسم بما هو أشهر منها — وفي نسخة « منه » — وتسمى هذه العشرة (المقولات العشرة) .

فإن قيل : فاسم الوجود لهذه العشرة ، بالاشتراك ، أو بالتواطؤ ؟

قلنا : لا بالاشتراك ، ولا بالتواطؤ .

وقد ظن ظانون أنه بالاشتراك ، وأن العرض لا يشارك الجوهر في وجود — وفي نسخة « في الوجود » — بل لا معنى لوجود الجوهر إلا نفس الجوهر ، ولا لوجود الكمية إلا نفس الكمية .

وإنما الوجود اسم واحد يتناول مختلفات لا تشارك — وفي نسخة « لا تشارك » — البتة في المعنى ، كلفظ (العين) لمسمياته — وفي نسخة « لمسمياتها » — وهذا فاسد من وجهين :

أحدهما : أن قولنا (الجوهر موجود) كلام مفيد مفهوم . ولو كان وجود الجوهر ، عين الجوهر ، لكان قولنا (الجوهر موجود) — وفي نسخة بدون عبارة « قولنا (الجوهر موجود) » — كقولنا : (الجوهر جوهر)

وإذا قلنا : (الفعل والانفعال ليسا بموجودين) ربما يصدق في بعض الأحوال . وقولنا (الفعل والانفعال ليسا بفعل وانفعال) لا يصدق قط . فلو كان قولنا (موجود) هو كقولنا : (فعل) كان قولنا (الفعل ليس بموجود) كقولنا (الفعل ليس بفعل)

والثاني : أن العقل قاض بأن القسمة لا تزيد في كل شيء على اثنين ؛ إذ يقال : (الشيء إما أن يكون موجوداً ، أو معدوماً)

فإن لم يكن للوجود معنى سوى هذه العشرة ، فلا تكون القسمة محصورة في اثنين ، بل لا يكون هذا الكلام مفهوماً . بل ينبغي أن يقال : الشيء :

إما جوهر ، وإما كيفية ، وإما كمية ، إلى بقية العشرة . فتكون القسمة عشرة ، لا اثنين .

وهذا يظهر بما ذكرناه من قبل من أن (الأنية) التي هي عبارة عن الوجود غير (الماهية) ولذلك يجوز أن يقال :

ما الذي جعل الحرارة موجودة ؟

وما الذي جعل السواد في الحيز موجوداً ؟

ولا يجوز أن يقال :

ما الذى جعل السواد لوناً ؟

وما الذى جعله سواداً ؟

ويعرف تغاير (الأنية) و (الماهية) بإشارة العقل ، لا بإشارة الحس ، كما

يعرف تغاير الصورة ، والهيولى .

فإن قيل : إن صح هذا ، فليكن متواطئاً ، أعنى اسم الوجود على العشرة .

قيل : إنما أطلق اسم المتواطئ على ما يتناول مسمياته تناولاً واحداً

من غير تفاوت .

ومن غير تقدم وتأخر — وفي نسخة « ولا تأخر » —

كالحيوانية للإنسان والفرس .

والإنسانية لزيد وعمرو .

إذ ليس أحدهما أولى من الآخر — وفي نسخة « إذ ليس لأحدهما أولى من

الآخر » —

ولا هو أقدم لأحدهما من الآخر — وفي نسخة « ولا هو فى أحدهما أقدم من

الآخر » —

والوجود يثبت للجواهر أولاً ، وللكمية ، والكيفية ، بواسطته ، ولبقية الأعراض

بواسطتهما .

فقد تطرق إليه التقدم والتأخر .

وأما التفاوت : فهو أن وجود السواد ، وهو هيئة قارة ، ليس كوجود الحركة ،

والتغير ، والزمان ؛ إذ لا ثبات — وفي نسخة « ولا ثبات » بدل « إذ لا ثبات » —

ولا قرار لها ، بل وجود الحركة ، والزمان ، والهيولى ، أضعف من وجود غيره .

فإذن هذه العشرة اتفقت فى الوجود من وجه ، واختلفت من وجه ، فكان^(١)

بين المتواطئ والمشارك ؛ فلذلك سمي هذا الجنس من الاسم (اسماً مشككاً) أو يسمى

(متفقاً)

(١) يعنى (العشرة) .

فإذن قد ثبت — وفي نسخة « ظهر » — أن الوجود عرضي للأشياء كلها .

والماهيات — وفي نسخة « فالماهيات » — يعرض لها الوجود بعلته ؛ إذ ليس

الوجود لها من ذاتها ، وكل ما ليس من ذات الشيء ، فهو له بعلته .

ولذلك — وفي نسخة « وكذلك » — كانت العلة الأولى ، وجوداً بلا ماهية ،

زائدة ، كما سيأتى .

فليس الوجود إذن جنساً لشيء من الماهيات .

والعرض أيضاً بالإضافة إلى التسعة هو كذلك ؛ لأن لكل واحدة منها ماهية

فى ذاتها . وعرضيتها هى لها بالنسبة إلى محلها . فاسم العرضية لها بإزاء إضافتها إلى

محلها ، لا بإزاء ماهياتها — وفي نسخة « ماهيتها » —

ولذلك يمكن أن نتصور بعضها ، ونتشكك فى أنها أعراض ، أم لا ، ولا يمكن

أن نتصور النوع ، ونشك فى وجود الجنس له ؛ إذ لا يتصور الإنسان — وفي نسخة

إذ لا يتصور أن يتصور الإنسان » — السواد ، ويشك فى كونه لوناً ، أو الفرس ويشك

فى كونه جسماً ، أو حيواناً .

وكذا لفظ الواحد ، وإن كان له عموم كلفظ الوجود فليس ذاتياً لشيء

— وفي نسخة « بشيء » — من الماهيات .

فالوجود ، والعرض ، والوحدة ، ليست — وفي نسخة « ليس » — جنساً ولا

فصلاً لشيء من الماهيات العشر ، البتة .

فإذن قد قسمنا الموجود :

إلى جوهر وعرض

والجوهر إلى أربعة أقسام .

والعرض إلى تسعة أقسام :

وقسمنا بعض آحاد التسعة :

ودللتنا على أنها أعراض .

فلنرجع إلى تقسيمات آخر للموجود .

قسمة ثانية

الموجود ينقسم إلى :

كلي

وجزئي .

أما حقيقتهما فقد ذكرناها في أول المنطق ، ونذكر الآن :

أحكامهما

ولواقعتهما .

وهي أربعة :

الأول : أن المعنى المسمى كلياً ، وجوده في الأذهان ، لا في الأعيان .

ولما سمع قوم قولنا ^(١) :

إن كل إنسان فهو واحد في الإنسانية .

وأن كل سواد فهو واحد في السوادية .

ظنوا أن السواد الكلي معنى واحد موجود :

والإنسان الكلي معنى واحد موجود — وفي نسخة بدون عبارة — والإنسان إلى ...

موجود » —

(١) كان الأنسب بالقرائ ، وهو يذكر ما في هذا الكتاب على عهدة الفلاسفة ، كما صرح بذلك أول الكتاب ، أن لا يستعمل مثل هذه العبارات ؛ فإنها توهم أن المؤلف يعبر عن أفكار يؤمن بها ولذلك ، وهم قوم فطنوا : أن القرأى ألف هذا الكتاب ، تعبيراً عن أفكار يؤمن بصحتها .

والأمر الذي لا ينبغي أن يغيب عن ذهن اللبيب أن كل هذا الذي يحكيه القرأى عن الفلاسفة ، ليس القرأى على خلاف معهم فيه ، فهو إذا عرض لما يعتقد صحته عرضه عرضاً قوياً ، لا عن قصد منه أن يفرق في العرض بين ما يوافقهم فيه ، وما يخالفهم ، ولكن لأن حكاية ما يؤمن المرء بصحته ، تأخذ طابعاً غير ذلك الذي يأخذه ما يحكيه المرء وهو لا يؤمن بصحته ، لإختلاف درجة التحمس في العرض التي لا بد أن تتأثر بدرجة مبررات الصحة ، فيما يؤمن به ، ودرجة مبررات الرفض فيما لا يؤمن به .

والنفس الكلي معنى واحد بالعدد ، موجود في ^(١) أشخاص متعددة ، كالأب الواحد لعدد من البنين ، والشمس الواحدة لعدد من البقاع .

وهو خطأ محض ؛ إذ لو كانت نفس واحدة بالعدد ، هي بعينها لزيد ، وهي

(١) قوله : (موجود في أشخاص متعددة) يظهر أن معناه (موجود واحد لأشخاص متعددة) كما يفيدته مثال الأب الواحد لعدد من البنين ، والشمس الواحدة لعدد من البقاع ، وهذا الذي يذكره كرايزيف ، شبيهه بنظرية المثل التي تروى عن أفلاطون .

وأما وجود الكلي ، لا على هذا الوجه ، فلا ينكره الفلاسفة الذين يصور القرأى أفكارهم في هذا الكتاب توطئة للرد على ما يراه مستحقاً للرد عليه منها ، في كتابه (تهافت الفلاسفة) يدل على ذلك قول ابن سينا في الإشارات أول المخط الرابع ص ٣٥ ؛ طبع دار المعارف :

(اعلم أنه قد يظن على أوهام الناس أن الموجود هو المحسوس ، وأن ما يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال ، وأن ما لا يتخصص بمكان ، أو وضع بذاته ، كالجسم ، أو بسبب ما هو فيه ، كأحوال الجسم ، فلاحظ له من الوجود .

وأنت يتأق لك أن تتأمل نفس المحسوس ، فتعلم منه بطلان قول هؤلاء ؛ لأنك — ومن يستحق أن يخاطب — تعلمان أن هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد ، لا على سبيل الاشتراك الصرف ، بل بحسب معنى واحد ، مثل اسم الإنسان ؛ فإنك لا تشك أن في أن وقوعه على زيد وعمرو ، بمعنى واحد ، موجود ، فذلك المعنى الموجود لا يخلو :

إما أن يكون بحيث يناله الحس . أو لا يكون

فإن كان بعيداً من أن يناله الحس ، فقد أخرج التفتيش ، من المحسوسات ، ما ليس بمحسوس ، وهذا أعجب .

وإن كان محسوساً ، فله لا محالة وضع ، وأين ، ومقدار معين ، وكيف معين ، لا يتأق أن يحس ؛ بل ولا أن يتخيل إلا كذلك .

فإن كل محسوس ، وكل متخيل ؛ فإنه يتخصص لا محالة ، بشيء من هذه الأحوال . وإذا كان كذلك ، لم يكن ملائماً لما ليس بتلك الحال ، فلم يكن مقولاً على كثيرين مختلفين في تلك الحال .

إذن الإنسان من حيث هو واحد الحقيقة ، بل من — حيث حقيقته الأصالية ، التي لا تختلف فيما الكثرة ، غير محسوس ، بل معقول صرف وكذلك الحال في كل كلي () .

ويقول « نصير الدين الطوسي » :

(والشيخ فيه — على فساد قول المخالف — بوجود الطبائع المعقولة من المحسوسات لا من حيث هي عامة أو خاصة ، بل من حيث هي مجردة عن القواشي الغريبة ، من الأئين ، والوضع ، والكَم ، والكيف مثلاً ، كالإنسان من حيث هو إنسان ، الذي هو جزء من زيد ، أو من هذا الإنسان ، بل كل إنسان محسوس ، وهو الإنسان المحمول على الأشخاص ؛ فإنه من حيث هو هكذا ، موجود في الخارج) .

بعينها لعمرو ، وكان زيد عالماً ، وعمرو جاهلاً ؛ لزم أن تكون النفس الواحدة عالمة وجاهلة ، بأمر واحد ، في حالة واحدة . وهو محال .
ولو كان الحيوان الكلي موجوداً واحداً في أشخاص ، لكان ذلك الواحد بعينه ، ماشياً وطائراً ، أو ماشياً برجلين وبأربع . وهو محال .
ولكن الكلي وجوده في الأذهان ^(١) .

ومعناه : أن الذهن يقبل صورة الإنسان لا محالة — وفي نسخة « يقبل لا محالة صورة الإنسان » — وحقيقته بمشاهدة شخص واحد يسبق إليه . فلو رأى بعد ذلك إنساناً غيره — وفي نسخة « فلو رأى إنساناً بعد ذلك غيره » — لم يتجدد فيه أثر ، بل يبقى على ما كان — وفي نسخة « لم يتجدد فيه أثر ، بل بقي فيه أثر ، بل بقي على ما كان » — وكذا إذا رأى ثالثاً ، ورابعاً .

ويكون النقش الحاصل في الذهن أولاً من زيد ، نسبته إلى كل إنسان في عالم الله تعالى واحدة ؛ فإن أشخاص الإنسان لا تختلف في حد الإنسانية البتة .
فلو — وفي نسخة « ولو » — رأى بعد ذلك سبعة حصلت — وفي نسخة « حصل » — فيه ماهية أخرى ، ونقش يخالف الأول .

فالحاصل من شخص زيد هو صورة شخصية في الذهن . ومعنى كونه كلياً أن نسبته إلى كل شخص كائن من الناس ، وما سيكون ، وما كان ، واحدة ، وأن أى واحد — وفي نسخة « واحدة » — سبق — وفي نسخة « يسبق » — إلى الذهن ، حصل منه هذا النقش ، وأن الآخر بعده لا يزيد عليه .

ومثاله : إذا فرضت خواتم — وفي نسخة « خواتيم » — على النقش الواحد ، فوضع واحد على شمعة فحصلت منه — وفي نسخة « بدون عبارة » منه « — صورة فلو وضعت الثانية والثالثة ، على ذلك الموضع ، بعينه — وفي نسخة « لعينه » — لم يتغير النقش الأول ، ولم يتأثر المحل .

(١) قارن هذا بما سقناه من نصوص ابن سينا والطوسي في الهامش ص ١٧٤ . وظاهر هذا أنه تصوير لما يروى عن أرسطو من أن الكلي موجود في الذهن فقط ، والذي يستفاد من شرح الطوسي لابن سينا — الذي سقناه في الهامش آنفاً — أنه موجود في الخارج ضمن الأفراد .
وإلى جانب هذين الرأيين يوجد رأى أفلاطون الذي يرى وجود الكل في الخارج استقلالاً .

فيقال : النقش الذي في الشمعة هو نقش كلي ، أى هو نقش كل الخواتم — وفي نسخة « هو نقش كل الخواتم » — بمعنى أنه يطابق الكل مطابقة واحدة . فلا — وفي نسخة « ولا » — يتميز بعضها بالنسبة إليه عن بعض .
فهذا معقول .

فأما — وفي نسخة « وأما » — أن يفرض نقش واحد بعينه ، هو في خاتم الذهب وفي خاتم الفضة وفي خاتم الحديد — وفي نسخة « وفي خاتم الحديد ، وفي خاتم الفضة » — فهذا محال ، إلا أن يقال : هو واحد بالنوع .
وأما بالعدد ، فنقش كل خاتم غير نقش الآخر .

نعم — وفي نسخة « لكم » — تأثيراتها في الشمعة تأثير واحد ، والنقش الحاصل من جميعها في الشمع واحد .

فهكذا ينبغي أن يفهم انطباع حدود الأشياء في الذهن ، ومعنى كليتها — وفي نسخة « كليته » —

فإذن الكلي ، من حيث إنه كلي ، موجود في الأذهان لا في الأعيان ، فليس في الوجود — وفي نسخة « وجود » — الخارج لإنسان كلي .
وأما حقيقة الإنسانية فهي موجودة — وفي نسخة « فوجود » — في الأعيان والأذهان جميعاً ^(١) .

(١) هكذا يفرق الغزالي — أو في معنى أصح : من يحكى عنهم الغزالي هذا الرأي — بين الكلي من حيث إنه كلي ، فيقول : إنه موجود في الأذهان ، لا في الأعيان ، وبين الحقيقة فيقول : إنها موجودة في الأذهان والأعيان معاً .

ويفسر الغزالي وجود الكل في الذهن — رغم إنه من حيث وجوده في الذهن هو صورة شخصية ، كما يصرح الغزالي نفسه — بأن نسبته إلى كل شخص ممن كان ، ومن هو كائن ، ومن يكون واحدة لا تختلف .

ويجعل الغزالي الموجود في الخارج غير كلي ، مع أن الذي في الخارج إذا قطعنا النظر عن عوارضه ، كما قطعنا النظر عن عوارض الصورة الذهنية ، كان صورة تطابق ما في جميع الأفراد بعد صرف النظر عن عوارض هؤلاء الأفراد .

ومعنى ذلك أن الصورة الذهنية ، هي من حيث وجودها الذهني ، صورة جزئية في واقع الأمر ، واعتبارها كلية ، راجع إلى صرف النظر عن مشخصاتها الذهنية ، لكن هذا الاعتبار يمكن تطبيقه على الصورة الخارجية ، فاعتبارها جزئية دون ما في الذهن تحكم لا مبرر له .

الحكم الثاني

إن الكلى لا يجوز أن يكون له جزئيات كثيرة ، ما لم يتميز كل جزئى عن الآخر ، بفصل أو عرض . فإن لم يفرض إلا مجرد الكلى من غير أمر زائد ينضاف إليه لم يتصور فيه التعدد والتخصص .

فالسوادان — وفي نسخة « كالسوادان » — فى محل واحد ، فى حالة واحدة ، محال . بل السواد المطلق يصير اثنين ، بأن يكون بين الاثنين — وفي نسخة « اثنين » — تغاير لا محالة .

إما فى المحل ، كسوادين فى محلين .

أو فى الزمان — وفي نسخة « الزمانين » — كسوادين فى محل واحد ، فى زمانين . وأما إذا اتحد المحل والزمان ، لم يتصور التعدد .

وكذا لا يتصور إنسانان ، إلا أن يفارق أحدهما الآخر بمعنى يزيد على مجرد الإنسانية الكلية ، من مكان أو صفة ، أو غيرها — وفي نسخة « وغيره » — لأنه لو لم يكن بينهما مغايرة بوجه ، وكانا اثنين ، لحاز أن يقال ، لكل إنسان : إنه إنسانان ، بل خمسة ، بل عشرة ، ولم — وفي نسخة « ولا » — يتميز عدد عن عدد .

وكذا فى كل سواد .

وهو ظاهر الإحالة .

وليكن — وفي نسخة « ولكن » — : برهانه أنه إذا فرض فى محل واحد سوادان ، حتى قيل ذلك السواد ، وهذا السواد ، وتميز — وفي نسخة « تميز » بدون « الواو العاطفة » — كل واحد منهما — وفي نسخة بدون عبارة « منهما » — عن الآخر ، فقولنا ، لذلك

= ولعل الغزالي يعنى : (الحقيقة) التى يقول عنها : إنها موجودة فى الخارج والذهن ، هى الصورة مع ملاحظة تشخصاتها الذهنية حين تكون موجودة فى الذهن ، وتشخصاتها الخارجية حين تكون موجودة فى الخارج ، فإن حقيقة الإنسانية موجودة فى زيد الموجود فى الخارج ، وصورة زيد موجودة أيضاً فى الذهن .

السواد بعينه : إنه سواد ، وأنه هو — وفي نسخة بدون كلمة « هو » — ذلك السواد بعينه ، هل هما — وفي نسخة بدون عبارة « هل هما » — واحد ، أم لا ؟ فإن كان واحداً ، حتى — فى نسخة بدون كلمة « حتى » — كان معنى قولنا : هو ذلك السواد بعينه .

فإذن كل ما قلنا له — وفي نسخة « فإذا قلنا » — إنه سواد ، فقد قلنا : إنه ذلك السواد بعينه .

فإذن السواد الذى فرض آخر — وفي نسخة « للآخر » — هو أيضاً ذلك السواد بعينه

فليس ثم — وفي نسخة « ثم » — تعدد

وإن كان تحت قولنا : هو ذلك السواد بعينه معنى يزيد على ما تحت قولنا : سواد ، فقد انضاف إلى السوادية أمر زائد لا محالة ، فصار غير الآخر بالمغايرة فى ذلك المعنى الذى انضاف إليه ، وظهر — وفي نسخة بدون عبارة « وظهر » — أنه يستحيل أن تتعدد جزئيات كلى — وفي نسخة « كل » — واحد إلا بأن ينضاف إلى الكلى أمر زائد : إما فصل ، وإما عرض .

فإن كانت العلة الأولى واحدة مجردة ، لا تركيب فيها بفصل ، وعرض ، فلا يتصور فيها اثنيانية البتة ^(١) .

(١) دليل جاء عرضاً لإثبات وحدانية الإله .

الحكم الثالث

إن الفصل لا يدخل في حقيقة الجنس ، وماهية المعنى الكلى العام البتة . وإنما يدخل في وجوده . والوجود غير الماهية .

بيانه : أن الإنسانية لا مدخل لها في حقيقة الحيوانية ، بل حقيقة الحيوانية بكمالها ، تثبت في العقل دون الإنسانية ، والفرسية ، وسائر الفصول ، لا كالجسمية ؛ فإنها لو غابت عن الذهن ، بطلت ماهية الحيوانية عن الذهن .

ولو كانت الإنسانية شرطاً لتكون الحيوانية حيوانية ، كما كانت الجسمية شرطاً لها ، لما كانت الحيوانية ثابتة للفرس فإنه ليس بإنسان ، كما ليست الحيوانية ثابتة لما ليس بجسم ، والحيوانية للفرس — وفي نسخة بدون عبارة « فإنه ليس . . . إلى قوله : للفرس » — كاملة ؛ كما للإنسان .

فلا مدخل إذن للفصل في ماهيات المعاني الكلية .

نعم لها مدخل في صيرورة المعنى الكلى موجوداً ، حاصل ، إذ لا يكون الحيوان موجوداً ، إلا أن يكون فرساً ، أو إنساناً ، أو غيره . ويكون الحيوان حيواناً ، دون الفرسية والإنسانية .

والوجود غير ، والماهية غير كما سبق .

وإذا ثبت هذا في الفصل ، فهو في العرض أظهر لا محالة — وفي نسخة « لا محالة أظهر » — فإن الإنسانية إذا لم تدخل في حقيقة الحيوانية ، فبأن لا يدخل الطول والبياض — وفي نسخة « الطول والعرض » — أولى .

الحكم الرابع

أن كل عرضي للشيء فهو معلل ، وعلته
أما ذات الموضوع ، كالحركة إلى أسفل للحجر ، والتبريد — وفي نسخة « والتبريد » — للماء .

وإما خارج من ذاته ، كالسخونة للماء ، والحركة إلى فوق للحجر .

وإنما قلنا ذلك ؛ لأن هذا العرض للذات :

إما أن يكون معللاً .

أو لم يكن معللاً .

فإن لم يكن معللاً ، فهو إذن موجود بذاته ، وكل موجود بذاته فلا ينعدم بعدم غيره ، ولا يشترط وجود غيره لوجوده

والعرض يحتاج في الوجود إلى ما هو عرض له لا محالة ، فلا يكون موجوداً بذاته ، فيكون معللاً .

ثم علته لا تخلو :

إما أن تكون في ذات الموضوع

أو خارجة — وفي نسخة « خارجاً » — عنه .

وهذا تقسيم حاصر لا محالة ، فكان برهاناً .

وكيفما كان السبب إما داخلاً في الموضوع ، أو خارجاً منه — وفي نسخة بدون

عبارة « منه » — فلا بد أن — وفي نسخة « وأن » — يكون وجوده حاصلًا أولاً ، حتى

يكون سبباً لغيره — وفي نسخة « بغيره » — ولذلك يستحيل أن تكون الماهية سبباً لوجود نفسها .

فكل ماهية لها وجود زائد عليها ، فعلته غير الماهية ؛ إذ العلة لا بد وأن تكون

موجودة ، حتى توجب لغيرها — وفي نسخة « لغيره » — وجوداً ، والماهية قبل الوجود

لا تكون موجودة — وفي نسخة « موجود » — فكيف تكون علة للوجود — وفي نسخة

« الوجود » —

فيلزم^(١) من هذا أنه إن كان في الوجود ما ليس بمعلل ، فلا تكون انيته غير ماهيته ، بل تكون الأنية ، هي الماهية ؛ إذ لو كان غيرها لكان عرضياً لها ، ولكان معللاً بامر سوى الماهية ، فيكون معلولاً ، وقد فرضنا أنه غير معلول — وفي نسخة « معلل » — وهذا محال .

فإن قيل : المعنى الكلي للجزئيات ، قد يكون نوعياً ، كالإنسان لزيد وعمرو ، وقد يكون جنسياً ، كالحیوان للإنسان والفرس ، فم يدرك الفرق ؟ وبم يعلم أن هذا الكلي هو النوعي الذي لا يقبل الانقسام إلا بالأعراض ، أو أنه هو الجنس الذي يقبل الانقسام بالفصول الذاتية ؟

فيقال : كل ما عرض عليك من الكليات ، فأردت أن تقديره موجوداً حاصلًا ، معيناً .

وافتقرت — وفي نسخة « افتقرت » — في تقديره إلى أن تضيف إليه معنى غير عرضي ، فهو جنسي .

وإن لم تفتقر إلا إلى العرضي ، فهو نوعي .

فكان إدراك التفرقة بين النوعي والجنسي ، موقوفاً على إدراك التفرقة ، بين الذاتي والعرضي كما سبق — وفي نسخة بدون عبارة « كما سبق » —

مثاله : أنه إذا قيل لك : أربعة ، أو خمسة ، لم تفتقر في تقدير وجود الأربعة ، إلا أن تضيف إليها كونها جوزاً^(٢) ، أو فرساً ، أو إنساناً .

وهذه الأمور عرضية للأربعة ، بل الأعداد — وفي نسخة « الأعداد » — وليست ذاتية فيه — وفي نسخة « فيها » —

فإننا ذكرنا أن معنى الذاتي ما لا يتم المعنى الذي له في الفهم — وفي نسخة « ما لا يتم الذي المعنى ذاتي له في الفهم » — إلا بفهم الذاتي أولاً .

وأنت في فهم الأربعة لا تفتقر إلى أن يخطر ببالك الجوز ، والفرس ، وغيره ، من المحدودات .

وإذا قيل لك عددٌ ، لم يمكنك أن تفرض للعدد — وفي نسخة « العدد » —

(١) دليل عرضي على عدم زيادة وجود الواجب على ماهيته .

(٢) يعنى به الصنف من الطعام الذي يؤكل كاللوز ، وما أشبهه .

موجوداً حاصلًا ، بل يتقاضى الطبع أن يعلم أنه أى عدد هو ، وهو الموجود — وفي نسخة « أى عدد هو الموجود » — خمسة ، أو عشرة ، أو غيرهما . فإذا صار خمسة لم يفتقر بعده إلى شيء سوى تنويع المعداد ، به — وفي نسخة « المعدادية » — وهو عرضي بالإضافة إلى العدد ، لا ككونه خمسة ؛ فإنه ليس زائداً على العددية ، عارضاً ، طارئاً عليها ، بل هو حاصل عدديّة هذا العدد .

وهذه المعاني هي جلية في النفس ، وربما يعسر طلبها من العبارات المستعملة في شرحها ، حتى توجب فيها تعقيداً . فليكن الالتفات إلى المعنى ، لا إلى اللفظ — وفي نسخة « اللغة » — فهذا حكم الكلي .

قسمة ثالثة

للموجود

الموجود ينقسم إلى واحد ، وكثير ، فلندكر أقسام الواحد ، والكثير ، ولواقعتهما .

فأما — وفي نسخة « أما » — الواحد : فإنه يطلق حقيقة ومجازاً .

والواحد بالحقيقة ، هو الجزئي المعين ، ولكنه على ثلاث مراتب :

المرتبة الأولى : وهي الحقيقة الحقة هو الجزئي — وفي نسخة « المرتبة الأولى : هي الجزئي » — الواحد الذي لا كثرة فيه ، لا بالقوة ، ولا بالفعل .

وذلك كالنقطة ، وذات الباري جلت قدرته ، فإنه ليس منقسماً بالفعل ، ولا هو قابل له ، فهو خال عن الكثرة بالوجود والإمكان ، والقوة والفعل . فهو الواحد الحق .

الثانية : الواحد بالاتصال وهو الذي لا كثرة فيه بالفعل ، ولكن فيه

كثرة بالقوة ، أى هو قابل للكثرة ، كما إذا قلنا — وفي نسخة « قيل لنا » — هذا الخط واحد أو اثنان ، وهذا الجسم واحد أو جسمان . فإن كان فيه انقطاع حكمنا بالاثنيّة ، وإن كان واحداً بالاتصال على سبيل التشابه ، قلنا : هو خط واحد ، وجسم واحد ، وماء واحد ؛ إذ ليس فيه كثرة وانفصال بالفعل ؛ إلا أنه قابل للكثرة ، فن

هذا الوجه ربما يظن — وفي نسخة « فربما يظن من هذا الوجه » — أنه ليس بواحد حقيقى ؛ لأن القوة القريبة من الفعل — وفي نسخة « بالفعل » بدل « من الفعل » — يظن أنه بالفعل ، وإلا فهو بالحقيقة واحد — وفي نسخة « واحدة » — وإنما الكثرة فيه بالقوة .

الثالثة : أن يكون واحداً بنوع — وفي نسخة « لنوع » — من الارتباط ، وفيه كثرة بالفعل ، كالسرير الواحد ، والشخص الواحد المركب من أجزاء مختلفة — وفي نسخة « مخالفة » — تركيب — وفي نسخة « كتركيب » — أجزاء الإنسان من اللحم والعظم — وفي نسخة « من العظم واللحم » — والعروق — وفي نسخة « والعرق » — فهذا — وفي نسخة « وهذا » — واحد ؛ إذ يقال — وفي نسخة « ويقال » — سرير واحد ، وإنسان واحد ؛ وفيه كثرة حاصلة بالفعل ، باعتبار الأجزاء ، لا كالماء الواحد ، والجسم الواحد المتشابه ، فبين الرتبتين فرق .

هذا — وفي نسخة « وهذا » — فى الجزئى الذى اسم الواحد عليه حقيقة .

أما المجاز : فهو إطلاق اسم الواحد على أشياء كثيرة ؛ لاندراجها تحت كلى واحد ، وذلك خمسة :

الأول : الاتحاد بالجنس ، كقولك : الإنسان والفرس واحد بالحيوانية .

الثانى : اتحاد النوع ، كقولك : زيد وعمرو واحد بالإنسانية .

الثالث : الاتحاد بالعرض ، كما يقال : الثلج والكافور واحد بالبياض — وفي نسخة « بالبياضية » —

الرابع : فى النسبة — وفي نسخة « الاتحاد فى النسبة » — كقولك : نسبة الملك إلى المدينة ، ونسبة النفس إلى البدن ، واحدة .

الخامس : فى الموضوع ، كقولك فى السكر : إنه أبيض وحلو ، فنقول : الأبيض والحلو واحد ، أى موضوعهما واحد ، فصار الواحد مطلقاً على ثمانية معان .

ثم الاتحاد فى العرض : ينقسم بانقسام الأعراض .

فإن كان اتحاداً فى عرض الكمية ، فيقال له : المساواة .

وإن كان فى الكيفية ، فيقال — وفي نسخة « يقال » — له المشابهة .

وإن كان بالوضع ، فيقال — وفي نسخة « يقال » — له الموازاة .

وإن كان بالخاصية ، فيقال — وفي نسخة « فقال » — له المماثلة .

ومهما عرفت أن الواحد يطلق على ثمانية أوجه ، فالكثير فى مقابله أيضاً — وفي نسخة « فالكثير أيضاً فى مقابله » — يتعدد بتعدد لا محالة .

ومن لواحق الواحد : الموهو ، فإن الشيء إن كان واحداً فى نفسه ، واختلف لفظه أو نسبته ، فيقال : هو هو ، كما يقال : الليث هو الأسد . ويقال : زيد هو ابن عمرو .

وأما لواحق الكثرة : فالغيرية ، والخلاف ، والتقابل ، وكذا التشابه والتوازى ، والتساوى ، والتماثل ؛ فإن ذلك لا يعقل إلا فى اثنين أو أكثر منه ، فهو — وفي نسخة « فهى » — من لواحق الكثرة .

ولا بد من بيان أقسام التقابل وهى أربعة :

أحدها : تقابل النى والإثبات ، كقولك : إنسان ، لا إنسان .

والثانى : تقابل الإضافة .

كالأب والابن

والصديق والصديق .

إذ أحدهما يقابل الآخر .

والثالث : تقابل العدم والملكة كما بين الحركة والسكون .

والرابع : تقابل الضدين كالحرارة والبرودة .

والفرق بين الضد والعدم أن يقال : العدم هو عبارة عن عدم الشيء عن الموضوع فقط ، لا عن وجود شيء آخر ، فالسكون عبارة عن عدم الحركة . ولو قدر زوال السواد ، دون حصول لون آخر ، لكان هذا عدماً . فأما إذا حصل حمرة أو بياض ، فهذا وجود زائد على عدم السواد .

فالعدم هو انتفاء ذلك الشيء فقط .

والضد هو موجود حصل مع انتفاء الشيء .

ولذلك يقال : إن السبب الواحد لا يصلح للضدين ، بل لا بد للضدين من

سببين .

وأما الملكة والعدم فسببهما واحد ، وذلك الواحد إن حضر أوجب الملكة ، وإن غاب أو عدم ، أوجب العدم .

فعلة العدم ، هو عدم علة الوجود .

فعلة السكون هو عدم علة الحركة .

وأما تقابل المضاف : فخاصيته أن كل واحد يعلم بالقياس إلى الآخر - وفي

نسخة « بقياس الآخر » - لا كالحرارة فإنها معلومة دون القياس إلى البرودة ، ولا كالحركة - وفي نسخة « ولا كالحرارة » - فإنها معلومة دون القياس إلى السكون .

وأما تقابل النفي والإثبات : فيفارق الضد والعدم ، في إنه إنما يكون في القول ،

ويعم كل شيء .

وأما اسم الضد فلا يقع إلا على ما موضوعه وموضوع ضده واحد ، ولا يكفي هذا حتى يكون بحيث لا يجتمعان ، ويتعاقبان ، ويكون بينهما غاية الخلاف ، كالسواد والبياض ، لا كالسواد والحمرة ؛ فإن الحمرة كأنها لون سالك من البياض إلى السواد فهو بينهما ، وليس على أقصى البعد منه .

وربما يكون بين الضدين وسائط كثيرة ، بعضها - وفي نسخة « بعضها » - أقرب إلى أحد الطرفين من البعض ، وربما لا يكون - وفي نسخة « وربما يكون » - بينهما واسطة .

فإذن الضد يشارك الضد في الموضوع ، وكذا الملكة والعدم .

وهذا غير واجب في السلب والإيجاب .

وربما يكون بينهما مشاركة في الجنس ، كالذكورة والأنوثة ؛ فإنهما لا يتواردان على شخص واحد ،

وربما يغلط فيوضع الجنس ويؤخذ نفي المعنى الذي تحته ، ويقرن به فصل أو خاصة ، فيوضع له اسم إثباتي ، فيظن أنه ضد ، كما يقال : العدد ينقسم إلى زوج وفرد .

ويظن أنهما متضادان ، وهو غلط ؛ إذ ليس الموضوع واحداً ؛ إذ الزوج قط لا يكون فرداً . والعدد الموضوع لهذا لا يكون موضوعاً لذلك - وفي نسخة « لذلك » - بل بينهما تقابل النفي والإثبات .

فإن معنى الزوج أنه منقسم - وفي نسخة « ينقسم » - بمتساويين .

ومعنى الفرد أنه لا ينقسم بمتساويين .

وقولنا : لا ينقسم ، نفي محض ، ولكن وضع له اسم الفرد بإزاء الزوج فيظن أنه مقابل كالضد .

فإن قيل : وهل يجوز أن يكون الشيء الواحد أكثر من ضد واحد ؟

قيل : مهما كان الضد عبارة عن المتعاقبين على موضوع واحد ، بشرط أن يكون بينهما غاية الخلاف ، فيلزم على هذا الاصطلاح أن لا يكون الضد إلا واحداً ؛ لأن الذي - وفي نسخة « الواحد » بدل « الذي » - في أقصى رتب البعد ، يكون واحداً - وفي نسخة ، « بحذف كلمة « واحداً » - لا محالة

قسمة رابعة

الموجود ينقسم :

إلى ما هو متقدم وإلى ما هو متأخر

والتقدم والتأخر أيضاً من الأعراض الذاتية للوجود .

ويقال للمتقدم : إنه قبل .

وللتأخر : إنه بعد .

ويقال : إن الله تعالى قبل العالم .

والقبيلة تطلق على خمسة أوجه ؛ إذ التقدم - وفي نسخة « المتقدم » - ينقسم إلى

خمسة أقسام :

الأول : وهو الأظهر ، التقدم - وفي نسخة « المتقدم » - بالزمان ، وكأن اسم

قبل له حقيق في اللغة .

الثاني : التقدم - وفي نسخة « المتقدم » - بالمرتبة :

إما بالوضع كقولك : بغداد قبل الكوفة ، إذا قصدت - وفي نسخة « قصد » - مكة من خراسان ، وهذا الصف قبل هذا الصف ، بمعنى أنه أقرب إلى الغاية المنسوبة إليه من القبله أو غيرها - وفي نسخة « أو غيرها » -

وإما بالطبع كقولك - وفي نسخة « كقولنا » - الحيوانية قبل الإنسانية ، والجسمية قبل الحيوانية إذا ابتدأنا من جهة الأعم .

وخاصية هذا أنه ينقلب إذا أخذت من جانب الآخر - وفي نسخة « آخر » - فإن أخذت الاعتبار من جانب الأخص أولاً ، صارت - وفي نسخة « صار » - الحيوانية قبل الجسمية .

وإن أخذت الاعتبار من مكة صارت الكوفة قبل بغداد .

والثالث : التقدم - وفي نسخة « المتقدم » - بالشرف كقولنا : أبو بكر ثم عمر رضي الله عنهما ؛ فإن - وفي نسخة « وإن » - أبا بكر قبل سائر الصحابة رضوان الله تعالى عليهم ، بالشرف والفضل .

والرابع : التقدم - وفي نسخة « المتقدم » - بالطبع ، وهو الذي لا يرتفع بارتفاع المتقدم عليه ويرتفع بارتفاعه ، فإنك تقول : الواحد قبل الاثنين فإنه لو قدر عدم الواحد في العالم ، لزم - وفي نسخة « يلزم » - عدم الاثنين ؛ إذ كل اثنين فهو واحد وواحد ، وإن قدر عدم الاثنين لم يلزم عدم الواحد .

وقولك : الواحد قبل الاثنين لا نعى به تقدماً زمانياً ، بل يجوز أن يكون مع الاثنين ، وتعقل قبيلته مع ذلك .

والخامس : التقدم - وفي نسخة « المتقدم » - بالذات ، وهو ^(١) الذي وجوده مع غيره ، ولكن وجود ذلك الغير به ، وليس وجوده بذلك الغير .

وذلك كتقدم العلة على المعلول ، وكتقدم حركة اليد على حركة الخاتم ؛ فإنه يستحسن أن يقال : تحركت اليد فتحرك الخاتم ، ولا يستحسن أن يقال : تحرك الخاتم فتحركت - وفي نسخة « فتحرك » - اليد .

(١) هذا التعريف يجعل النسخة التي تعبر : (المتقدم) بدل (التقدم) أصح ، فتأمل .

و (الفاء) للتعقيب ، ومعلوم أنهما معاً في الزمان . ولكن هذه القبلية بالعلية والإيجاب .

قسمة خامسة

الموجود ينقسم إلى

وسبب

سبب

أى :

ومعلول

علة

- وفي نسخة « أى معلول وعلة » -

وكل شيء له وجود في نفسه ، لا عن وجود شيء آخر معلوم ، وذلك المعلوم لا وجود له إلا بالشيء ، فإنما يسمى ذلك الشيء علة ذلك المعلوم - وفي نسخة « المعلول » - وذلك الشيء المعلوم معلول ذلك الشيء .

وكل ما هو حاصل من أجزاء ، فلا يكون وجود الجزء بسبب وجود الجملة ، بل وجود الجملة بسبب وجود الأجزاء ، واجتماعها .

ف (السكنجيين) ليس علة السكر ، بل السكر علة (السكنجيين) إذ به يحصل السكنجيين ،

وهنا فيما يتقدم الجزء على الجملة بالزمان ، ظاهر .

فإن كانا لا يفترقان في الزمان ، كاليد بالإضافة إلى الإنسان ، فهو أيضاً كذلك . فإذا ن كل ما هو جزء الجملة - وفي نسخة « العلة » - فهو علة الجملة .

فالعلة تنقسم :

إلى ما يكون جزءاً من ذات المعلول .

وإلى ما يكون خارجاً .

والذي هو جزء من المعلول ينقسم :

إلى ما لا يلزم بوجوده وجود المعلول ، كالخشب للكرسى .

وإلى ما يلزم عند تقدير وجوده ، ذات المعلول ، كصورة الكرسي ؛ فإنها إذا

فرضت موجودة ، كان الكرسي لا محالة موجوداً ، لا كالحشب . مع أن الكرسي جملة ، لا يتقوم وجوده إلا باجتماع الصورة والحشب .

فما نسبته إلى المعلول نسبة الحشب إلى الكرسي ، يسمى علة عنصرية . وما نسبته نسبة الصورة ، يسمى علة صورية .

وأما الخارج : فينقسم :

إلى ما منه الشيء ، كالنجار للكرسي ، ويسمى علة فاعلية ، وكذلك الأب للإبن ، والنار للحرارة .

وإلى ما لأجله الشيء ، وليس منه ، ويسمى علة تمامية وغائية ، وهو كالاستئذان ، للبيت ، والصلوح للجلوس ، للكرسي .

ومن خاصية العلة الغائية أن سائر العلل بها ^(١) تصير علة ؛ فإنه ما لم تتمثل صورة الكرسي المستعد للجلوس ، والحاجة إلى الجلوس ، في نفس النجار ، لا يصير هو فاعلاً ؛ ولا يصير الحشب عنصر الكرسي ، ولا تحل فيه الصورة .

فالفائدية حيث وجدت في جملة العلل ، هي علة العلل .

والعلة الفاعلية : إما أن تفعل بالطبع كالنار تحرق ، والشمس تنور .

وإما أن يكون - وفي نسخة « ويكون فعلها » - بالإرادة كالإنسان يمشي .

وكل فاعل له في الفعل غرض ، فيجب أن لا يكون وجود ذلك الغرض وعدمه له بمثابة واحدة ؛ إذ الغرض عبارة عما يجعل وجود الفعل أولى بالفاعل - وفي نسخة « بالفاعل أولى » - من عدمه . فإن لم يكن كذلك لم يسم غرضاً ^(٢) ؛ فإن ما كان - وفي نسخة « فأما ما » - وجوده وعدمه بمثابة واحدة في حق الفاعل ، لم يكن اختيار وجوده على عدمه لفائدة - وفي نسخة « بفائدة » - وغرض . وكل ما هو كذلك فلا يكون غرضاً .

ويبقى السؤال في أنه لم اختار الوجود على عدم ؟ ولا يتقطع إلا بذكر

(١) الضمير في (بها) يعود إلى العلة الغائية ، أي العلة الفاعلية هي السبب في تعيين ما ذكر معها من الأمور الثلاثة ، عللاً ، كما بينه بقوله : (فإنه ما لم يتمثل . . . إلخ) .

(٢) هذا هو تحديد معنى الغرض . ومن هذا التحديد يتضح السر في فهم الغرض في أعمال الله .

الغرض ، ولا غرض إلا ما يجعل وجود الفعل في حق الفاعل أولى من عدم ، فإن لم يكن أولى ساوياً ^(١) الوجود والعدم فيستحيل الميل إلى أحدهما .

وكل ما له غرض ، فهو ناقص ؛ لأن حصول ذلك الغرض هو خير له من لا حصوله ، فله إذن - وفي نسخة « فإذن له » - شيء في نفسه من الخيرات مفقود ويحصل له بالفعل فيكمله - وفي نسخة « فيكمل » - بحصوله ، فلا يكون كاملاً بنفسه - وفي نسخة « بذاته » - دون ذلك .

وقول القائل : إنه يفعل لا لفائدة ترجع إليه ، بل إلى غيره ، غلط ؛ إذ يقال : حصول الفائدة لغيره - وفي نسخة « لغيره » - هل هو في حقه أولى من لا حصوله ؟ فإن كانت إفادته أولى وأليق به ، فقد استفاد في نفسه بإفادة غيره ، ما ^(٢) هو أولى به وأليق ، فكان - وفي نسخة « وكان » - منفكاً عنه ^(٣) قبله ، فكان ناقصاً .

وإن لم يكن له في الإفادة فائدة يرجع السؤال : بأنه لم أفاد ؟ رجوعاً لا محيص عنه

فإذن كل فاعل له غرض ، فالغرض - وفي نسخة « والغرض » - مكمل له ، ومزيل - وفي نسخة « ومزيد » - نقصاً كان فيه بالكمال الحاصل بحصوله .

فإن كان في الإمكان ذات يلزم منه المعلول لذاته من حيث إن ذاته ذات يفيض منه وجود غيره ، لا محالة من غير غرض ، فهذه الفاعلية - وفي نسخة « فهذه العلة الفاعلية » - أعلى وأجل من الفاعلية بغرض واختيار ^(٤) .

(١) كذا في الأصلين والصواب « تساوى » .

(٢) (ما) التي هي اسم موصول ، واقعة مفعولاً لقوله (استفاد) أي فقد استفاد الفاعل في نفسه عن طريق إفادة غيره - ما هو أول به وأليق .

(٣) الضمير في (عنه) راجع إلى (ما) الموصولة في قوله (ما هو أول به وأليق) والضمير في قوله (قبله) راجع إلى (الإفادة) أي فكان الفاعل منفكاً عما هو أول به وأليق ، قبل تحصيل الفائدة الراجعة إلى غيره .

(٤) هكذا تخلص الفلاسفة من المشكلة . فإدام الفعل لغرض نقصاً ، كما هو واضح من البيان المذكور ، وما دام الفعل لغرض يصاحب الاختيار ، فقد تخلص الفلاسفة من الغرض والاختيار كليهما ، فنفوا عن الله الغرض والاختيار ، وقد شنع عليهم خصوصهم من جهة نفي الاختيار ؛ لأن الفاعل بدون اختيار فاعل بالإيجاب ، والإيجاب نقص .

أما المتكلمون فقد نفوا عن الله الغرض ، فوافقوا الفلاسفة في ذلك ، ولكنهم أثبتوا الله الاختيار ، فكيف أمكن إثبات الاختيار مع نفي الغرض ؟ =

وكل ^(١) ما لم يكن فاعلاً ، فصار فاعلاً ، فلا بد وأن يكون لطريان أمر وتجدده — وفي نسخة « وتجدد » — من شرط ، أو طبع ، أو إرادة ، أو غرض ، أو قدرة ، أو حال ، أية حال شئت .

وإلا فإن أحوال الفاعل كما كان ، ولم يتجدد أمر لافي ذاته ، ولا خارجاً من ذاته ، إلى الآن — وفي نسخة « وإلى الآن » — لم يكن وجود الفعل منه أولى به من العدم ، بل كان العدم هو المستمر ، والأحوال كما كانت ، فيلزم أن يستمر العدم . فإن — وفي نسخة « وإن » — كان العدم قبل هذا مستمراً ؛ لأنه لم يكن مرجح للوجود عليه ، والآن فقد وجد فينبغي أن يكون سببه هو حصول المرجح .

وإن كان لم يتجدد مرجح ، وانتفى المرجح كما كان ، استمر العدم بالضرورة كما كان ، وسيأتي زيادة شرح لهذا .

وبما لا بد من ذكره : أن العلة تنقسم :

إلى علة بالذات .

وإلى علة بالعرض .

وتسمى — وفي نسخة « وتسمية » — العلة بالعرض ، علة مجاز — وفي نسخة « بمجاز » — محض . وهو الذي لم يحصل المعلول به بل بغيره ، ولكن ذلك الغير لم يتهيأ له إيجاب المعلول إلا عنده ، كما أن رافع العماد من تحت السقف ، يسمى هادماً للسقف ، وهو مجاز ؛ لأن علة سقوط السقف كونه ثقيلًا ، إلا أنه كان ممنوعاً عن فعله بالعماد ، فرافع العماد مكنه من الفعل ففعل فعله .

وكما يقال : السقمونيا يرد بمعنى أنه يزيل الصفراء المانعة للطبيعة من التبريد ، فيكون المبرد هو الطبع ، ولكن بعد زوال المانع ، فتكون — وفي نسخة « وتكون » — السقمونيا علة لإزالة الصفراء ، لاعلة للبرودة الحاصلة بعد زوالها بالطبيعة .

== هكذا يواجه كل فريق جانباً مختلفاً من المشكلة نتيجة للطريقة التي يواجه بها المشكلة !! ! وما سبق يمكن اعتباره دليلاً مستقيماً على قدم العالم ؛ لأن نفي الفرض يستلزم نفي الاختيار ، ونفي الاختيار عن الفاعل ، يجعل ذاته — لا إرادته — هي العلة في الفعل . وما دامت الذات هي العلة ، فكلاً كانت الذات موجودة كان الفعل معها ، فإذا كانت الذات قديمة ، كان الفعل قديماً .

(١) هذا دليل آخر على إثبات قدم العالم ، ولكنه دليل خلف ، لا دليل مستقيم ، وهذا هو الذي ذكر في كتاب « تهافت الفلاسفة » .

قسمة سادسة

الموجود ينقسم :

إلى متناه وغير متناه

وغير المتناهى يقال على أربعة أوجه :

اثنان منها محالان لا يوجدان — وفي نسخة بدون عبارة « لا يوجدان » — واثنان منها دل القياس على وجودهما .

أحدهما : أن يقال — وفي نسخة « إذ يقال » بدل « أحدهما أن يقال » — حركة الفلك لا نهاية لها ، أى لا أول لها ، وهذا قد دل عليه القياس — وفي نسخة بدون كلمة « القياس » —

وثانيها ^(١) : أن يقال — وفي نسخة « ويقال » بدل « وثانيها أن يقال » — النفوس الإنسانية المفارقة للأبدان أيضاً لا نهاية لها .

وهذا أيضاً لا يُلزم بالضرورة على نفي النهاية عن الزمان ، وحركة الفلك ، أعنى نفي الأولية .

وثالثها — وفي نسخة « والثالث » — أن يقال : الأجسام لا نهاية لها ، أو الأبعاد لا نهاية لها ، من فوق ، ومن تحت — وفي نسخة « وتحت » — وهذا محال . ورابعها : وفي نسخة « والرابع » — أن يقال : العلل لا نهاية لها ، حتى يكون للشيء علة ، ولعلته علة ثم لا ينتهى — وفي نسخة « ولا ينتهى » — إلى علة أولى لا علة لها . وهذا أيضاً محال .

والضبط فيه : أن كل عدد فرضت آحاده موجودة معاً ، وله ترتب بالطبع وتقدم وتأخر ، فوجود ما لا نهاية له منه محال ؛ كعلل لا نهاية لها — وفي نسخة بدون عبارة « كعلل لا نهاية لها » — لأن الترتب — وفي نسخة « الترتيب » — بين العلة والمعلول ضرورى طبيعى ، إن رفع بطل كونه علة ، وكذلك الأجسام والأبعاد ؛ فإنها أيضاً مترتبة ، أى بعضها قبل البعض بالضرورة ، إذا ابتدئ من جانب ، إلا أنه يترتب — وفي نسخة « ترتب » — بالوضع ، لا بالطبع ، كما سبق الفرق بينهما في

(١) كذا في الأصل وصوابه أن يقال (وثانيهما) أو يقال في السابقة (أحدها) بدل (أحدهما) .

أقسام التقدم والتأخر .

فأما — وفي نسخة « وأما » — ما وجد فيه أحد المعنيين ، دون الآخر ، فنفي النهاية عنه لا يستحيل ، كحركة الفلك ، فإن لها ترتيباً وتعاقياً ، ولكن لا وجود لجميع أجزائها في حالة واحدة .

فإذا — وفي نسخة « فإن » — قيل : حركة الفلك لا نهاية لها ، لم يعن به — وفي نسخة « بها » — نفى النهاية عن حركات هي — وفي نسخة بدون كلمة « هي » — موجودة بل فانية معدومة .

وكذلك النفوس البشرية المفارقة للأبدان بالموت ، يجوز نفي النهاية عن أعدادها ، وإن كانت موجودة معاً ؛ إذ ليس فيها ترتب بالطبع ، بحيث لو قدر ارتفاعه بطل كونها — وفي نسخة « كونه » — نفوساً ؛ إذ ليس بعضها علة للبعض ، ولكنها موجودة معاً ، من غير تقدم وتأخر في الطبع والوضع — وفي نسخة « في الوضع والطبع » — وإنما يتخيل التقدم والتأخر في زمان حدوثها .

أما ذواتها فن — وفي نسخة « من » — حيث إنها ذوات ونفوس ، لا ترتب فيها البتة ، بل هي متساوية في الوجود ، بخلاف الأبعاد والأجسام ، والعلة والمعلول . فأما إمكان نفوس لا نهاية لها ، وحركة لا أول لها ، فسياق ما ذكر في أدلتها .

وأما استحالة نفي النهاية

عن الأجسام والأبعاد — وفي نسخة « عن الأبعاد » — وماله ترتب بالوضع أو الطبع — وفي نسخة « بالطبع أو الوضع » — فنذكره — وفي نسخة « فنذكر » — الآن

أما استحالة نفي النهاية عن الأبعاد ، فتعرف بدليلين :

أحدهما : أنا لو فرضنا خط (ح د) بلا نهاية في جهة (د) وحركنا خط (ا ب) في دائرته — وفي نسخة « دائرتها » — إلى جهة (ح) من خط (د ح) حتى صار في موازاته ، كان هذا تحريكاً ممكناً بالضرورة . فلو حركناه عن الموازية إلى جهة القرب منه ، فلا بد وإن تسامت نقطة منه ،

هي أول نقط المسامطة ، ثم بعد ذلك تسامت بقية النقط ، إلى أن ترجع عن — وفي نسخة « من » — المسامطة ، بالانتهاء إلى الموازية من الجانب الآخر ، وذلك محال .

لأنه إن قدر ميل إليه عن الموازية ، من غير مسامطة ، فهو محال .

والمسامطة محال ؛ لأن المسامطة تقع أولاً على أول نقطة ، وليس على الخط الذي لا يتناهي نقطة ، هي أول .

وكل نقطة فرضت للمسامطة أولاً ، فلا بد وأن تكون قد سامت ما قبلها ، قبل المسامطة لها بالضرورة . فلا تسامتها ما لم تسامت ما لا نهاية له . ثم لا يكون فيها أول نقطة ، هي نقطة — وفي نسخة « نقط » — المسامطة . وهو محال . وهذا برهان قاطع هندسي ^(١) في استحالة إثبات أبعاد بلا نهاية — وفي نسخة

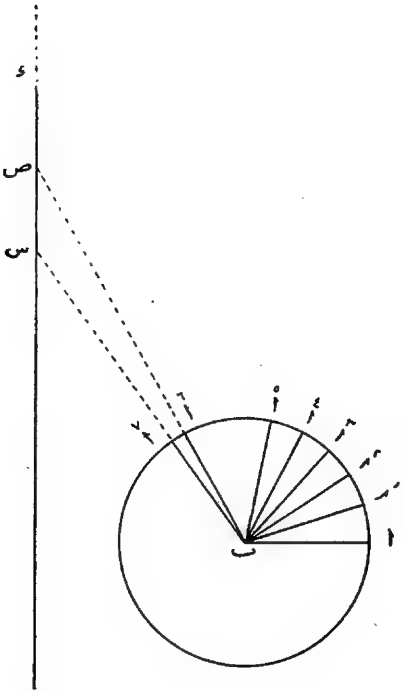
(١) إن هذا البرهان الذي هو في نظر صاحبه « برهان رياضي يقيني الثبوت » هو في نظري دون ذلك ، وقيل أن أعرض نقدي له — ذلك النقد الذي لا أعلم أن أحداً سبقني إليه — أهد أولاً بشرح البرهان

شرحاً يوضحه بالقول والرسم معاً ، فأقول :

لنفرض أن الخط (ح د) لا يتناهي من جهة (د) وأن هناك خطاً آخر هو (ا ب) يمثل قطر الدائرة (ب) وأن الخط (ا ب) يأخذ وضعا عمودياً بالنسبة للخط (ح د) بحيث لو امتد لأحدث بالالتقاء معه زاويتين قائمتين . ثم لنفرض أن الخط (ا ب) تحرك في داخل الدائرة تحركات مختلفة بحيث تأخذ النقطة (ا) بمقتضى هذه التحركات الأوضاع (١) و (٢) و (٣) و (٤) و (٥) و (٦) و (٧) كما هو واضح في الشكل .

فإذا فرضنا أن الخط (ا ب) قد تحرك حتى أخذ الوضع (ا^٥ ب) الذي به يكون موازياً للخط (ح د) كان معنى ذلك أن الخط (ا^٥ ب) مهما امتد سواء في اتجاه (ا) أو في اتجاه (ب) لا يمكن أن يلتقي مع الخط (ح د) كما هو شأن المتوازيين .

فإذا تحرك الخط (ا ب) بعد ذلك بحيث تميل النقطة (ا) نحو الخط (ح د) وتأخذ



«لا نهاية لها» - سواء فرضت الملاء أو الخلاء - وفي نسخة «سواء فرض الخلاء والملاء» - .

الوضع (٧١) فإن امتداد الخط (ب ٧١) .
إما أن يلتقي مع نقطة من الخط (ح د)
أو لا يلتقي .

ومحال أن لا يلتقي ؛ لأن الخطين اللذين لا يلتقيان هما المتوازيان . وقد فرضنا أن الخط (ب ٧١) ليس موازياً للخط (ح د) ولكنه مائل نحوه من جهة (٧١) فلا بد أن يلتقي معه في نقطة .
فلنفرض أن هذه النقطة هي (س) .

وبما أن الفرض أن الخط (ح د) غير متناه من جهة (د) فلا يمكن أن تكون النقطة (س) هي طرف له من الجهة التي لا تنتهي . ومعنى ذلك أن امتداد الخط (ب ١) يمكن أن يلتقي مع الخط (ح د) في نقطة أعلى من نقطة (س) مثل نقطة (ص) إذا أخذ الخط (ب ١) الوضع (ب ١) .
وهكذا إذا أخذ وضماً آخر بين (ب ١) وبين (ب ١) التي مع الخط (ح د) في نقطة أعلى من (ص) .

وهكذا كلما اقترب الخط (ب ١) من الوضع (ب ١) التقى مع الخط (ح د) في نقطة أعلى في الجهة التي لا تنتهي ، فإذا وصل الخط (ب ١) إلى وضع أشد الأوضاع قرباً من الوضع (ب ١) .
فإذا أن يلتقي مع الخط (ح د) في نقطة

أو لا يلتقي .

ومحال أن لا يلتقي لأنه منحرف عن الموازية .

وإذا التقى في نقطة

ولنفرضها (م) فإذا أن تكون النقطة (م) هي أول الخط (ح د) من الجهة التي لا تنتهي .
أو لا تكون .

فإن كانت أول نقطة فيه ، فقد ثبت أن ما لا ينتهي متناه ، وهو خلف محال .

وإن لم تكن النقطة (م) أول نقطة في الخط (ح د) من الجهة التي لا تنتهي - والمفروض أن قد حصلنا على وضع للخط (ب ١) هو أقرب الأوضاع من (ب ١) الذي فيه يكون (ب ١) و (ح د) متوازيين - فعنى ذلك أن الخط (ب ١) لا يمكن أن يلتقي مع الخط (ح د) في نقطة أعلى من النقطة (م) لأن ذلك متوقف على أن يتحرك الخط (ب ١) حركة أخرى تجعله أقرب إلى الوضع (ب ١) ، مما هو الآن ، وقد فرضنا أنه في الوضع الذي التقى فيه بالخط (ح د) عند النقطة (م) كان في أشد أوضاعه قرباً من وضع التوازي الذي هو (ب ١) .

ومعنى ذلك مرة أخرى أن الخط الموازي لخط آخر ، حين ينحرف عن الموازية لزميله مائلاً نحوه . فإنه يسامت في نقطة معينة ، مع عدم مسامتته له في النقاط التي تملؤها ، وهو محال لأن النقاط الأعلى تصنع مع هذا الخط المائل زاوية أصغر من الزاوية التي تصنعها تلك النقطة المعينة ، والخط حين يتحرك ليصنع زاوية كبيرة فإنه يصنع في أثناء تحركه لصنع هذه الزاوية الكبيرة ، زوايا أصغر منها في مجال تحركه الواقع قبل نهاية هذه الزاوية الكبيرة .

وواضح بما تقدم أن الدليل يتركز في أنه :

إما أن يلتقي امتداد الخط (ب ١) حين يميل أقل ميل عن وضع الموازية للخط (ح د) في نقطة هي

الدليل الثاني : هو - وفي نسخة

«وهو» - أنه إن أمكن خط بلا نهاية

فليكن ذلك خط (ب ١)

أول نقاط الخط (ح د) .

وإذا أن يلتقي مع نقطة ليست أول نقاطه ، ولا يمكن التقاؤه مع نقطة أعلى منها .
ومحال أن يلتقي معه في نقطة هي أول نقاطه ، لأن ذلك يؤدي إلى أن يكون هناك أول ، لما لا أول له .
ومحال أيضاً أن يلتقي معه في نقطة ، مع عدم إمكان التقائه معه في نقطة أعلى منها ؛ لأن الالتقاء مع النقطة الأعلى ضرورة لا بد منها قبل الالتقاء مع النقطة الأدنى ، ما دشنا أخذنا البداية من الوضع الموازي ، ثم انتقلنا عنه بالحركة إلى الأوضاع الأخرى ، لأن النقطة الأعلى تصنع زاوية أقل من الزاوية التي تصنعها النقطة الأدنى ، والخط الذي يتحرك ليصنع زاوية كبيرة ، يصنع في مجال تحركه زوايا عدة أصغر من تلك الزاوية الكبيرة .

وبنفس الطريقة يمكن - من وجهة نظر أصحاب هذا الدليل - أن الجهة (ح د) من الخط (ح د) أيضاً متناهية . وبذلك يتم لأصحاب هذا الدليل تناهي البعد في جميع الجهات . وهذا هو معنى قولهم : العالم متناهى البعد ، أى في كل جهة من جهاته .

* * *

هذا هو الدليل ، وإليك الآن نقده :

لست أشك في أنك الآن أيها القارئ قد فطنت - من خلال هذا الشرح الواضح للدليل - إلى نقطة الضعف في الدليل . فهو مبني على التسليم بوجود الجزء الذي لا يتجزأ ، ومن غريب الأمر أن الفيلسوف الذي يجري هذا الدليل على لسانه ، لا يمتدح بوجود الجزء الذي لا يتجزأ .
وإليك بيان أن الدليل قائم على التسليم بوجود الجزء الذي لا يتجزأ . لقد قلنا إنه إذا تحرك الخط (ب ١) بعد أن مال عن وضع الموازية ، نحو الخط (ح د) أقل حركة ممكنة :
فإذا أن يلتقي مع الخط (ح د) في أول نقطة فيه من ناحيته التي لا تنتهي ، وإذا أن يلتقي معه في نقطة ليست أول نقطة فيه ، مع عدم إمكان أن يلتقي معه في نقطة أعلى منها .

* * *

ثم قلنا : إن كلا الأمرين محال .

غير أن الحكم باستحالة الأمرين لا يتم إلا بناء على أن الخط (ب ١) قد تحرك أقل حركة ممكنة نحو الخط (ح د) مائلاً عن الموازية ؛ وإلا فإذا جوزنا وجود أوضاع غير متناهية بين الوضع (ب ١) وبين الوضع (ب ١) امتنع أن يقال : إن امتداد الخط (ب ١) قد يصل إلى وضع يكون أقرب الأوضاع إلى (ب ١) وفي هذا الوضع يكون امتداد الخط (ب ١) ملتقياً مع الخط (ح د) في نقطة معينة ، ولا يمكن التقاؤه معه في نقطة أعلى منها ، ضرورة قولنا : إن الخط (ب ١) أخذ وضماً هو أقرب الأوضاع إلى (ب ١) .

أما إذا نفينا أن يكون هناك وضع للخط (ب ١) هو أقرب الأوضاع إلى (ب ١) ضرورة أنه ما من وضع إلا وهناك وضع أصغر منه ، لم يصح قولنا : إن امتداد الخط (ب ١) سيلتقي مع الخط (ح د)

ولا نهاية له في جهة (ب) ، ينشير إلى نقطة (د ز) ب — وفي نسخة «نقطة (ز د)» — فإن كان من (د) إلى (ب) متناهيًا ؛ فإذا أزيد عليه (ز د) كان (ز ب) متناهيًا .

وإن كان من (د) إلى (ب) غير متناه ؛ فإن أطبقنا بالوهم (د ب) على (ز ب)

فيما أن يمتدا معاً في جهة (ب) بلا تفاوت ^(١) ، وهو محال ؛ إذ يكون الأقل

في نقطة معينة ، ولا يمكن التنازه معه في نقطة أعلى منها .

وما دام أن كل جزء فهو قابل للتجزئة ، ففي كل نقطة نفرضها موضع التقاء لامتداد الخط (ب ا) مع الخط (ح د) ففي الإمكان أن يقع هذا الالتقاء في نقطة أعلى منها .

وإذا كان الخط (ج د) غير متناه من جهة (د) فعني ذلك أن كل نقطة نفرضها فيه من هذه الجهة ، فهناك نقطة بل فقط أعلى منها .

فبالمثل يقال : إن كل وضع نفرضه للخط (ب ا) بين الوضعين (ب ا^١) و (ب ا^٢) فهناك وضع بل أوضاع أقل منه .

وبالتقاء هذا بذلك ، يقال : إن كل نقطة التقاء لامتداد الخط (ب ا) بالخط (ح د) من ناحية (د) التي لا تنتهي ، يمكن وجود نقطة التقاء أعلى منها إلى ما لا نهاية ، فانتفتت الاستحالة التي رتبها الدليل من جهة أفنا سنصل إلى نقطة التقاء ، لا يمكن وجود نقطة التقاء أعلى منها .

* * *

وبعد . . . فليس معنى إفساد دليل تناهي الأبعاد ، إثبات تناهيها ، بل الأمر عند هذه المرحلة ، لا يزيد عن حد التوقف في المسألة ، حتى يرد دليل جديد صحيح يفيد تناهي الأبعاد ، أو يصحح هذا الدليل الذي طعننا نحن في صحته ، أو يقام من الجهة الأخرى دليل على عدم تناهي الأبعاد .

أما قبل أن يفعل شيء من ذلك ، فاللازم هو التوقف .

على أنه لا ينبغي أن يسارع إلى نفوسنا اليأس ؛ فإن للفلاسفة دليلاً آخر يأتي بعد هذا الدليل لإثبات تناهي الأبعاد ، فلننظر ما عساه يكون .

(١) في هذا الدليل ضعف ؛ فإن قوله (فيما أن يمتدا معاً في جهة واحدة بلا تفاوت) يفترض أن في الإمكان معرفة حال الخطين (د ب) و (ز ب) من حيث الامتداد معاً ، إلى النهاية أو إلى غير النهاية . وهذا الانتراض غير صحيح ؛ لأنه ما دام الخطان (د ب) و (ز ب) غير متناهيين من جهة (ب) فحين نطبق طرفيهما من جهة (د) و (ز) بمضهما على بعض ، فسوف يتطلب التطبيق حركة لا نهاية لها ، ما دام الطرفان غير متناهيين ، قبل أن نصل إلى حد تحكم فيه بمساواة الطرفين ، أو بزيادة أحدهما على الآخر .

وكل ما يتصوره الوهم في هذه الحال ، أنه عند محاولة وضع نقطة (ز) على نقطة (د) فسوف يتطلب الأمر .

إما أن نجذب الخط (د ب) ليتحرك حتى يمكن وضع نقطة (د) على نقطة (ز) =

مساوياً للأكثر ؛ فإن (د ب) أقل من (ز ب)

وإن قصر (د ب) عن (ز ب) وانقطع دونه ، وبقي (ز ب) مستمرا ،

فقد تناهى . (د ب) في منقطعه من جهة (ب)

و (ز ب) ليس يزيد عليه إلا بمقدار (ز د) — وفي نسخة «ز ب» — المتناهي .

وما زاد على المتناهي بمتناه فهو متناه .

فإذن (ز ب) متناه بالضرورة .

* * *

وأما استحالة علل لا نهاية لها : أنها إذا فرضت مترتبة ، بحيث يكون بعضها علة للبعض ، فلا بد وأن تنتهي إلى علة ليست بمعلولة ، وهي طرف ، فتنتهي .

فإن — وفي نسخة «وإن» — كانت لا تنتهي إلى طرف ، بل تتأدى ، فلا شك في أن جملة تلك العلل ، التي لا نهاية لها ، حاصلة في الوجود ، من حيث هي جملة ، موجودة معاً .

فلا — وفي نسخة «ولا» — تخلو تلك الجملة ، من حيث هي جملة :

إما أن تكون ممكنة معلولة .

أو واجبة .

وباطل أن تكون واجبة ؛ لأن الجملة حصلت بآحاد معلولة . والحاصل بالمعلول

لا يكون واجباً ، فلا بد وأن تكون معلولة — وفي نسخة «فلا بد وأن يكون معلولاً» —

فتفتقر إلى علة خارجة عن تلك الجملة ؛ فإن كل ما هو من تلك الآحاد ، فقد أخذناه — وفي نسخة «أخذناها» — في الجملة ، وثبت الحكم على الجملة

= وإما أن يسترخى الخط (ز ب) بمقدار الزيادة فيه عن (د ب) حتى يمكن وضع نقطة (د) على نقطة (ز) .

وقد لا يمكن الجذب ؛ لأنه يقتضي أن يتحرك كل جزء في الخط (د ب) من مكانه ليأخذ مكاناً آخر ، وحركة أجزاء لا تنتهي تتطلب زماناً لا يتناهي ، فتتوقف مجازاة النقطتين (ز) و (د) بمضهما لبعض ، على انقضاء زمان لا يتناهي وانقضاء ما لا يتناهي ، يعني تناهي ما لا يتناهي ، وهو محال . وأما استرخاء الخط (ز ب) بمقدار الزيادة فيه ، أعني بمقدار (ز د) فهو يعني أن هذا الجزء المسترخى سوف يتحرك حركة لا نهاية لها ، قبل أن نعرف أن الطرفين متساويان أو غير متساويين .

وهذا الدليل هو المعروف ببرهان التطبيق ، ولم يسلم من كلام كثير قيل حوله .

المستوعبة للآحاد ، بأنها معلولة ، فافتقرت إلى علة خارجة ليست بمعلولة ، فتكون طرفاً لا محالة ، ويصير متناهياً .

فهذا قول — وفي نسخة — « فهذا هو القول » — في المتناهي ، وغير المتناهي .

قسمة سابعة

الموجود ينقسم :

إلى ما هو بالقوة .

وإلى ما هو بالفعل .

ولفظ (القوة) و (الفعل) يطلق على وجوه مختلفة لا حاجة بنا إلا إلى بعضها .

أما القوة ، فتنقسم :

إلى قوة الفعل

وإلى قوة الانفعال

أما قوة الفعل : فهي عبارة عن المعنى الذى به يتبها الفاعل لكونه فاعلاً ؛

كالحرارة للنار في فعل التسخين .

وأما قوة الانفعال : فنعني به المعنى الذى به — وفي نسخة بدون عبارة « به » —

يستعد القابل للانفعال ، كاللين والزوجة — وفي نسخة « والدونة » — في الشمع ،

لقبول الانتقاش والتشكلات .

وتقابل القوة الفعل — وفي نسخة « بالفعل » — على وجه آخر ؛ فإن كل موجود

حاصل بالحقيقة ، يقال له — وفي نسخة بدون عبارة « له » — : إنه بالفعل .

وليس المراد به ما قدمناه — وفي نسخة « ما قدمنا » — من الفعل ؛ فإنه يقال :

إن ذات المبدأ الأول بالفعل من كل وجه ، وليس فيه شيء بالقوة .

والفعل بالمعنى الأول في حقه محال ، ولكن معناه الموجود المحصل ، والقوة التي

تقابل هذا الفعل هي — وفي نسخة « هو » — عبارة عن إمكان وجود الشيء قبل

وجوده . فما دام غير موجود ، فيقال : إنه بالقوة ، ويتسامح — وفي نسخة « وربما

يتسامح » — فيقال : هو موجود بالقوة ، وتسميته موجوداً مجاز ، كما يقال : الخمر

مسكر . والإسكار في الخمر ، وهي في الدن موجود بالقوة ، وهو مجاز ، فإنه ليس مسكراً ، ولكن لكون الإسكار ممكن الحصول — وفي نسخة « للحصول » — منه سمي مسكراً — وفي نسخة بدون كلمة « مسكراً » — بالقوة ، كما — وفي نسخة « وكما » — يقال في الجسم الواحد — : إنه منقسم . أى الانقسام فيه بالقوة ، وإلا فلا انقسام فيه بالحقيقة ، قبل فعل التقسيم وإيجاده بقطع الجسم ، والتفريق بين أجزائه .

* * *

ونتمم — وفي نسخة « وتمام » — هذه القسمة بذكر حكمين :

الأول : حكم هذه القوة الأخيرة ، التي ترجع إلى إمكان الوجود ، أنها تستدعى

محلا ومادة تكون فيه .

ويلزم منه أن كل حادث فتسبقه مادة ، فلا يمكن أن تكون المادة الأولى

حادثة ، بل قديمة ؛ لأن كل حادث فهو قبل الحدوث بالقوة ، أى هو قبل

الحدوث ممكن الحدوث ، فإمكان الحدوث سابق على الحدوث ، فلا يخلو هذا

الإمكان :

إما أن يكون شيئاً حاصلاً .

أو عبارة عن لا شيء .

فإن كان عبارة عن لا شيء ، فليس لهذا الحادث إذن إمكان ؛ فإذا لا يمكن

أن يكون ، فإذا هو ممتنع أن يكون .

ولو كان ممتنعاً أن يكون ، لم يكن قط . وهذا محال .

فإذا ثبت أن الإمكان أمر حاصل ، قضى العقل به ، فلا يخلو :

إما أن يكون قائماً بنفسه جوهرًا .

وإما أن يكون مستدعياً لموضوع .

وباطل أن يقال : الإمكان جوهر قائم بنفسه ؛ لأنه وصف مضاف إلى

ما هو إمكانه ، فلا — وفي نسخة « لا » — يعقل قيامه بنفسه ، فوجب لا محالة أن

يكون له موضوع ، فيرجع — وفي نسخة « ويرجع » — حاصل الإمكان إلى وصف

الحل بقبول التغير .

كما يقال : هذا الصبي ممكن له أن يتعلم ، فيكون العلم ممكناً لهذا الصبي .
وهذه النطفة يمكن - وفي نسخة « ممكن » - فيها أن تصير إنساناً ، فيكون إمكان وجود الإنسانية وصفاً في النطفة .
وهذا الهواء يمكن أن يصير ماء .
فأما إذا فرض حادث من غير أن تسبقه مادة ، فلا يكون لقولك : إن الحادث ممكن الحدوث ، قبل الحدوث ، معنى ؛ لأن الإمكان وصف يستدعى موجوداً يقوم به .
والشيء قبل وجوده لا يكون محلاً لوصف - وفي نسخة « للوصف » -
فإمكان - وفي نسخة « وإمكان » - كل حادث في مادته ، وقوة حدوثه في محله . وهو المعنى بقولنا : إنه موجود بالقوة . كما يقال - وفي نسخة « تقول » - :
العلم موجود في الصبي بالقوة .
والنخل موجود في النواة بالقوة .
والقوة :
قد تكون قريبة .
وقد تكون بعيدة .
فالنطفة إنسان بالقوة القريبة .
والتراب إنسان بالقوة البعيدة ؛ إذ لا يصير إنساناً إلا بعد أن يتردد في أطوار كثيرة .

* * *

الحكم الثاني : قوة - وفي نسخة « وقوة » - الفعل تنقسم إلى ما هو - وفي نسخة - تنقسم إلى قسمين :
الأول : ما هو - على الفعل ، لا على نقيضه ، كقوة النار على الاحتراق - وفي نسخة « الإحراق » - لا على عدم الاحتراق
والثانية : ما هو على الفعل وتركه ، كقوة الإنسان على الحركة والسكون .
والأولى : تسمى (قوة طبيعية)
والثانية : (قوة إرادية) - وفي نسخة بدون كلمة « قوة » -

وهذه القوة الثانية ، مهما انضافت إليها الإرادة التامة ، ولم يكن ثم مانع ، كان حصول الفعل منها - وفي نسخة « منهما » - لازماً بالطبع ، كما يلزم من القوة الأولى ؛ فإن القدرة إذا حصلت ، وتمت الإرادة ، انفكت عن القيل والتردد ، بل صارت جازمة ، ثم لم يحصل الفعل ، فلا يكون ذلك إلا للمانع .
ومهما التقت القوة الفعلية بالقوة الانفعالية ، وكل واحد ^(١) من القوتين تامة ، كان الانفعال حاصلًا بالضرورة .
وبالجملة : فكل علة ، فإنما يلزم معلولها ، على سبيل الوجوب .
وما لم يجب وجود المعلول عن علته لا يوجد ؛ فإنه ما دام ممكناً أن لا يحصل ، لعدم حصول جميع شروط العلة ، فلا يحصل .
فإذا تمت شروط العلة تعين حصول المعلول ، واستحال أن لا يحصل ؛ لأن الموجب إذا حضر ، ولم يحضر الموجب ، وتأخر ، فلا يكون ذلك إلا لقصور في طبعه ، إن كان بالطبع ، أو في إرادته ، إن كان بالإرادة ، أو لعدم ذاته ، إن كان فعله لذاته - وفي نسخة « بالذات » -
وما دام يجوز أن لا يحصل منه الموجب ، فهو ليس علة بالفعل ، بل - وفي نسخة « إلا » بدل « بل » - بالقوة . ولا بد من أمر جديد يخرج عن القوة إلى الفعل .
فإذا حضر ذلك الأمر ، صار الخروج إلى الفعل واجباً .

قسمة ثالثة

الموجود ينقسم :

إلى واجب وإلى ممكن

ونعني به أن كل موجود :

فإنما أن يتعلق وجوده بغير ذاته ، بحيث لو قدر عدم ذلك الغير ، لانعدم ذاته كما أن الكرسي يتعلق وجوده بالخشب ، والنجار ، وحاجة الجلوس ، والصورة .
فلو قدر عدم واحد من هذه الأربعة - وفي نسخة « الأربع » - لزم بالضرورة عدم الكرسي .

(١) كذا في الأصلين ، والأول (واحدة) .

وأما أن لا يتعلق وجود — وفي نسخة بدون كلمة « وجود » — ذاته ، بغيره البتة ، بل لو قدر عدم كل غير له ، لم يلزم عدمه . بل ذاته كاف لذاته .

وقد اصطلح على تسمية الأول (ممكناً)

وعلى تسمية الثاني (واجباً)

فنقول : كل ما وجوده من ذاته لا من غيره ، فهو واجب .

وما ليس له وجود بذاته .

فإما أن يكون ممتنعاً بنفسه ، فيستحيل وجوده أبداً .

وإما أن يكون ممكناً في ذاته .

فالواجب : هو الضروري الوجود .

والحال هو الضروري لعدم .

والممكن هو الذات الذى — وفي نسخة « التى » — لا يلزم ضرورة وجوده ،

ولا عدمه — وفي نسخة « فى وجودها ، ولا عدمها » —

ولكن كل ممكن فى ذاته :

إن كان له وجود ، فوجوده بغيره لا محالة ؛ إذ لو كان بذاته ، لكان واجباً ،

لا ممكناً . وله مع ذلك الغير ثلاث اعتبارات .

أحدها : أن يعتبر وجود ذلك الغير الذى هو علة ، فيكون واجباً ؛ إذ ظهر من

قبل أن وجود المعلول واجب عند وجود العلة .

وثانيها : — وفي نسخة بدون عبارة « وثانيها » — إن — وفي نسخة « وإن » —

اعتبر عدم العلة فهو ممتنع ؛ لأنه لو وجد لكان موجوداً بذاته بلا علة — وفي نسخة

« لا بعلة » — فيكون واجباً .

وثالثها ^(١) : وإن لم يلتفت إلى اعتبار علته ، وجوداً وعدمًا ، بل التفت إلى

مجرد ذاته ، فله من ذاته الأمر الثالث ، وهو الإمكان — وفي نسخة « فله من ذاته

الإمكان ، الأمر الثالث وهو الإمكان » — وهذا كما أن علة وجود (الأربعة) وجود

(اثنين) و (اثنين) فإن اعتبر عدم اثنين واثنين — وفي نسخة « عدم اثنين » —

استحال وجود الأربعة فى العالم .

(١) ساقطة من الأصلين معاً .

وإن اعتبر وجودهما ، كانت الأربعة واجبة الوجود .

وإن لم يلتفت إلى الاثنين ، ولكن التفت إلى ذات الأربعة — وفي نسخة

« الأربع » — وجد ممكناً فى ذاته ، أى لا ضرورة لوجوده ، ولا ضرورة لعدمه .

فإذن كل ممكن وجوده فى ذاته ، إنما يحصل وجوده بعلة .

وما دام ممكن الحصول بعلة ، فلا يحصل . فإذا صار واجب الوجود بعلة ،

حصل — وفي نسخة « حاصل » — لأنه ما دام ممكناً استمر العدم ^(١) ، فلا بد وأن

يزول الإمكان .

وهذا الإمكان الذى يزول ، ليس هو الإمكان الذى له فى ذاته ؛ لأن ذلك

ليس لعله حتى يزول ، بل ينبغى أن يزول الإمكان من علته ويتبدل بالوجوب ،

وذلك بأن يحضر جميع الشرائط ، وتصير العلة كما ينبغى أن يكون ، حتى تصير

علة .

* * *

ولا بد الآن من معرفة أصل مهم فى الممكن ، تبغى عليه قاعدة كبيرة ، وهو

أن العالم إن كان قديماً ، هل يمكن أن يكون فعلاً لله تعالى ؟ أم لا ؟ وقد

علم أن كل ممكن فإنما يكون وجوده بغيره ، وذلك الغير فاعل له .

(١) وهذا بناء على ما صح لديهم من أن الشيء ما لم يجب عن علته لا يوجد ، فما دام ممكناً ،

يكون غير واجب ، وما دام لم يجب ، لا يوجد ، وما دام لم يوجد يكون معدوماً . فصار الإمكان مرادفاً

للعدم أو ملازماً له .

وعلى هذا جاء قول الغزالي فى المسألة الأولى فى التهاافت (الأول — يعنى الدليل الأول ، من وجهة نظر

الفلاسفة ، على قدم العالم — قولهم : يستحيل صدور حادث من قديم مطلقاً : لأننا إذا فرضنا القديم ، ولم

يصدر منه العالم مثلاً ، فإنما لم يصدر لأنه لم يكن للوجود مرجح ، بل كان وجود العالم ممكناً إمكانيًا صرفاً .

فإذا حدث بعد ذلك لم يتحل :

إما أن يتجدد مرجح .

أولم يتجدد .

فإن لم يتجدد مرجح ، بقى العالم على الإمكان الصرف ، كما كان قبل ذلك . . .)

فى قوله : (بل كان وجود العالم ممكناً إمكانيًا صرفاً) .

وفى قوله : (بقى العالم على الإمكان الصرف) .

قد عنى الغزالي (الإمكان الصرف) العدم ، تمثيلاً مع هذا الاصطلاح .

وانظر كذلك فيما سبق الاعتبارات الثلاثة التى تعمى الممكن ص ٢٠٤ .

وكون - وفي نسخة « فكون » - الشيء فاعلا - وفي نسخة « فاعلا له » -
يفهم منه أمران :

أحدهما : أن يحدثه ، بأن يخرج من العدم إلى الوجود ، كما بينى الإنسان بيتاً
لم يكن . وهذا جلي مشهور .

والآخر : أن يكون وجود الشيء به ، كما أن وجود النور بالشمس ، فتسمى
الشمس فاعلة للنور بالطبع .

والذين اعتقدوا أن لا معنى للفعل إلا الأحداث ، ربما ظنوا أنه إذا حصل
الحادث ، استغنى عن الحادث ، حتى لو عدم لم يتعدم الحادث .

وربما تجاسر بعضهم على أن يقول : لو قدر عدم الباري - تعالى عما يقول
الظالمون - لم يلزم منه عدم العالم بعد وجوده .

ويستدل على هذا بمثال وحجة :

أما المثال : فهو البناء بعد بناء البيت ، لا يضر موته البيت ، ولا ينعدم البيت
بعدمه .

وأما الحجة : فهو أن المعدوم هو المحتاج إلى موجد ، أما الموجود فلا يحتاج إلى
موجد .

أما المثال : فهو باطل ؛ لأن البناء ليس سبب وجود البيت إلا مجازاً ، وإنما هو
سبب حركة أجزاء البيت ، بعضها إلى بعض ، وتلك الحركات معلول حركاته ،
وتنقطع بانقطاع حركاته .

فالآن بقاء شكل البيت معناه : أن الجذع وقف في الموضع الذى وضع ^(١) ؛
فهو لأنه ثقیل ، يطلب أسفل ، وما تحته كثيف يمنعه .

فالعلة ثقله ، وكثافة ما تحته ، فلو انعدمت الكثافة ، بطل شكل البيت .
والحائط المبنى من الطين ، بقى شكله لما فى الطين من اليبوسة . فهى التى تمسك
- وفي نسخة « يتمسك » - شكلها ، فلو بناه من مائع فى قالب ، لكان يبطل
شكل الحائط ، مهما رفع القالب ، لعدم اليبوسة .

(١) هكذا فى الأصلين بدون عبارة (فيه) . ولعل عبارة (فهو) محرفة عن (فيه)

فإذن البناء ليس فاعل البيت . وكذا الأب ليس فاعلاً للأبن ، بل هو
سبب حركة الجماع ، وتلك - وفي نسخة « تلك » - الحركة سبب حركة المني إلى
الرحم .

ثم حدوث صورة الإنسان فى المني ، سببه معان فى ذات المني ، موجودة مع
الصورة .

وسبب النفس ، سبب موجود دائم الوجود ، فلا معنى للاعتراض بهذا المثال .
فأما الحجة : وهى أن الموجود لا يحتاج إلى موجد ، فهو صحيح ، ولكن - وفي
نسخة « لكن » - يحتاج إلى قديم لوجوده .

وبيانه : أن الفعل الحادث له صفتان :

إحداهما : أنه الآن موجود .

والأخرى : أنه كان قبل هذا معدوماً .

وكذا الفاعل له صفتان :

إحداهما : أن منه الوجود الآن ، أعنى وجود الحادث ، منه -
الوجود الآن ، أعنى وجود الحادث ، منه -

والأخرى : أنه قبله لم يكن منه .

فلننظر !! فإن تعلق الفعل بالفاعل لا يخلو :

إما أن يكون من جهة وجوده .

أو من جهة عدمه السابق .

أو من كليهما .

وباطل أن يكون من جهة عدمه ؛ لأن العدم السابق لا تعلق له بالفاعل ، ولا
تأثير للفاعل فيه .

وباطل أن يكون من كليهما - وفي نسخة « بكليهما » - ؛ لأنه إذا بطل تعلق
العدم بالفاعل ، فقد بطل أنه من كليهما ، فلا بد من تعلق الفعل ، ولم يبق إلا
وجوده .

فالمتعلق بالفاعل ، وجود الفعل ، لا عدمه .

فإن قيل : إنه متعلق به من حيث إنه موجود - وفي نسخة « وجود » - مسبوق

بعدم ، فعنى ذلك أن وجوده بعد عدمه — وفي نسخة « أنه وجود بعد عدم » — ولا تأثير للفاعل في كونه وجوداً بعد عدم — وفي نسخة « بعدم عدم » — ؛ إذ هذا الوجود لا يمكن أن يكون الوجوداً بعد عدم ، فهو بعد عدم لذاته ، ولو أراد الفاعل أن يفعله وجوداً لا يكون بعد عدم ، لم يمكن .

فكونه بعد عدم ليس يجعل جاعل ، وإنما تأثيراً للفاعل في وجوده .

نعم يقدر الفاعل على أن لا يفعل ، ولا يوجد . فأما أن يوجد لا بعد عدم ، فهذا محال .

فإذن افتقار الحادث إلى الفاعل من جهة وجوده ؛ فإنه ممكن من هذه الجهة فقط .

فأما كونه موجوداً بعد عدم ، فهو واجب ، لا ممكن ؛ فلا حاجة فيه إلى الفاعل .

ومهما كان تعلقه به من حيث الوجود ؛ فإدام موجوداً ، لا يستغنى عن الفاعل ، بل يكون متعلقاً به . أى وجوده به في الأحوال كلها ، كما أن وجود النور بالشمس في الأحوال كلها .

وأما الفاعل : فله صفتان أيضاً — وفي نسخة « وأما الفاعل أيضاً ، فله صفتان » — كما ذكرنا . فكون — وفي نسخة « فيكون » — الفاعل علة لا يخلو : إما أن يكون من حيث إن لغيره وجوداً به .

أو من حيث إنه — وفي نسخة بدون « عبارة إنه » — لم يكن وجوده به ، ثم حصل به .

والحق أنه علة من حيث إن لغيره وجوداً به ، لا من حيث إنه لم يكن ثم كان ؛ فإنه إنما لم يكن الوجود منه من قبل ؛ لأنه لم يكن علة . فذلك في حكم عدم كونه علة ، لا في حكم كونه علة ، وفاعلا .

كما أن الإنسان إذا لم يرد أن يكون الشيء الذى لا يكون إلا بالإرادة ، ثم أراد ، فإذا حصل المراد ، كان فاعلاً من حيث إن المراد حاصل ، والإرادة حاصلة ، لا من حيث إن الإرادة ضارت حاصلة بعد عدم .

فإذن وجود الشيء أمر .

وصيرورته موجوداً أمر آخر

وكون الشيء علة وفاعلا ، أمر .

وصيرورته علة وفاعلا ، أمر آخر .

فصيرورته موجوداً بعد أن لم يكن ، في مقابلة صيرورته علة وفاعلا ، بعد أن لم يكن .

وكونه موجوداً في مقابلة كونه فاعلا .

فإن من فهم من الفعل أن يصير الشيء موجوداً بعد أن لم يكن ، فليفهم من الفاعل أن يصير علة بعد أن لم يكن ، فيتغير إلى العلية ، حتى يتغير عدم المعلول إلى الوجود — وفي نسخة « إلى الموجود » —

وإن من فهم من الفعل أن يكون موجوداً بالفاعل ، فليفهم من الفاعل أن يكون علة للوجود — وفي نسخة « للموجود » — لا لصيرورته موجوداً .

وما هو علة وجود أمر ، زائد على ذاته ، فهو فاعل .

فإن كان علة على الدوام ، فهو فاعل على الدوام .

وإن كان علة في وقت ، فهو فاعل في وقت .

وإن صار فاعلا ، صار علة .

وإن كان على الدوام فاعلا — وفي نسخة « على الدوام علة » — كان على الدوام

علة — وفي نسخة « على الدوام فاعلا » —

نعم العوام لا يفهمون الفرق

بين كون الشيء فاعلا .

وبين صيرورته فاعلا .

فن — وفي نسخة « فن » — هذا يتخيلون ما يتخيلون ، ويلزم على هذا أن يكون المعلول في دوامه ، وفي جميع أحواله ، قائماً بالعلة ، لا يستغنى عنها ، فلو انعدمت العلة والفاعل ، انعدم المعلول والفعل .

وإن كان قديماً ، كان الفعل قديماً — وفي نسخة بدون عبارة « كان الفعل قديماً » — لأن تعلقه به من حيث وجوده فقط ، لا من حيث حدوثه الذى هو عبارة عن وجود بعد عدم ، كما سبق .

المقالة الثانية

في ذات واجب الوجود، ولوازمة

وقد ذكرنا أن الموجود :

إما أن يتعلق وجوده بغيره ، بحيث يلزم من عدم ذلك الغير ، عدمه .

أو لا يتعلق .

فإن تعلق سميانه ممكناً .

وإن لم يتعلق سميانه واجباً بذاته .

فيلزم من هذا في ذات واجب الوجود اثنا - وفي نسخة « اثني » - عشر أمراً :

الأول : أنه لا يكون عرضاً ؛ لأنه يتعلق بالجسم ، ويلزم عدمه بعدم الجسم .

ونحن عبرنا بواجب الوجود عما لا علاقته له مع غيره البتة .

فالعرض ممكن ، وكل ممكن موجود بغيره - وفي نسخة « لغيره » - وذلك الغير

علته ، فيكون معلولاً ، لا محالة .

الثاني : أنه لا يكون جسماً ، من وجهين - وفي نسخة - « لوجهين » -

أحدهما أن كل جسم منقسم - وفي نسخة « ينقسم » - بالكمية إلى أجزاء

فتكون الجملة متعلقة بالأجزاء ، فلو - وفي نسخة « لو » - قدر عدم الأجزاء ،

لزم عدمه ، كالإنسان الذي يلزم عدمه ، بتقدير عدم أجزائه .

وقد ذكرنا أن كل جملة فهي معللة بالأجزاء ؛ فلهذا لا يجوز أن يكون واجب

الوجود مركباً ^(١) من أجزاء .

فإنه إذا قيل لنا : لم كان الخير موجوداً ؟ قلنا : لأنه كان الماء والعفص ،

والزجاج ، والاجتماع ، فحصل من المجموع الخير . فهذه الأجزاء علة الجملة ، وهكذا

(١) انظر كتاب (المواقف) لعبد الدين الأيبكي في مباحث الواجب .

أجزاء كل مركب علة للمركب - وفي نسخة بدون عبارة « علة للمركب » -

والآخر : أن الجسم قد ثبت أنه مركب من الصورة والهويلى ، فلو قدر عدم

الهويلى انعدم الجسم ، ولو قدر عدم الصورة انعدم .

ونحن عبرناه بواجب الوجود ونعني بواجب الوجود ما لا يلزم عدمه - وفي

نسخة « ونعني بالوجب ما لا يلزم عدمه » - بعدم غير ذاته . وإنما يلزم عدمه ،

إذا قدر عدم ذاته فقط .

الثالث : أن واجب الوجود لا يكون مثل الصورة ؛ لأنها متعلقة - وفي نسخة

« تتعلق » - بالهويلى ، ولو - وفي نسخة « فلو » - قدر عدم الهويلى التي معها ،

لزم عدمها .

ولا يكون أيضاً مثل الهويلى ، التي هي محل الصورة ، التي لا توجد إلا

معه ؛ لأن الهويلى توجد بالفعل مع الصورة ، ويلزم من عدم الصورة ، عدم الهويلى

فلها - وفي نسخة « فله » - تعلق بالغير .

الرابع : هو أنه لا يكون وجوده غير ماهيته ، بل ينبغي أن تتحد أنيته وماهيته ،

إذ قد سبق أن الأنية غير الماهية ، وأن الوجود الذي هو - وفي نسخة « هي » -

الأنية عبارة عن عارض للماهية .

وان كل عارض فعلول ؛ لأنه لو كان موجوداً بذاته ، لما كان عارضاً لغيره .

وإذ - وفي نسخة « إذ » - ما كان عارضاً لغيره ، فله تعلق بغيره ؛ إذ - وفي نسخة

« أو » - لا يكون إلا معه .

وعلة الوجود لا تخلو :

إما أن تكون هي الماهية . أو غيرها .

فإن كانت - وفي نسخة « كان » - غيرها ، فيكون الوجود عارضاً معلولاً ،

ولا يكون واجب الوجود .

وباطل أن تكون الماهية ، بنفسها ، سبباً لوجود نفسها ؛ لأن العدم لا يكون

سبباً للوجود ^(١) . والماهية لا وجود لها قبل هذا الوجود ، فكيف تكون سبباً له؟

(١) يحكى مثل هذه العبارة عن ديكرت ، ويحاول بعض الناس أن يفهم منها أن المادة لا توجد

من عدم ، وقد ناقشناهم في مقدمتنا لكتاب (الإشارات والتنبيهات) لابن سينا ، وسياق الكلام هنا يؤيد

المعنى الذي شرحناها به هناك .

ولو كان لها وجود قبل هذا الوجود ، لكانت مستغنية عن وجود ثان — وفي نسخة « ثاني » — ثم كان هذا السؤال لازماً في ذلك الوجود ؛ فإنه عرضي فيها . فن أين عرض له ، ولزم ؟
فثبت أن واجب الوجود أنيته ، ماهيته ، وكان وجوب الوجود له ، كالماهية لغيره .

ومن هذا يظهر أن واجب الوجود لا يشبه غيره البتة ؛ فإن كل ما عده ممكن ، وكل ما هو ممكن ، فوجوده غير ماهيته ، ووجوده من واجب الوجود كما سيأتي .

الخامس : أنه لا يتعلق بغيره على وجه يتعلق ذلك الغير به . على معنى كون كل — وفي نسخة بدون كلمة « كل » — واحد منهما علة الآخر — وفي نسخة « علة لآخر » — فإن هذا في غير واجب الوجود محال . وهو أن يكون :

(ب) علة (ج)

و (ج) علة (ب) .

لأن (ب) من حيث إنه علة . فهو قبل (ج) .

و (ج) من حيث إنه علة ، فهو قبل (ب) .

فيكون قبل ما هو قبله ، وهو محال .

ويكون كل واحد منهما قبل صاحبه ، من حيث إنه علة .

وبعده من حيث إنه معلول .

وذلك ظاهر البطلان .

السادس : هو أنه لا يتعلق بغيره ، على وجه يتعلق ذلك الغير به ، لا بمعنى العلية ، ولكن على سبيل التضاييف ، كما بين الأخوين ؛ لأننا — وفي نسخة « فإننا » — نقول : إن لم يلزم عدمه لعدم ذلك الغير ، فلا علاقة له مع ذلك الغير .

ونحن نجوز أن يكون لغير واجب الوجود علاقة بواجب الوجود ؛ فإن المعلول

يتعلق بالعلة ، والعلة لا تتعلق بالمعلول .

وإن كان يلزم عدمه بعدم ذلك الغير ، فهو ممكن لا واجب ؛ فإن كل ما ^(١) يتعلق بغيره فهو ممكن ؛ لأنه لا يخلو :

إما أن يكنى في وجوده ذلك الغير ، فيكون ذلك الغير وحده علته — وفي نسخة « علة » — وهو معلوله .

وإما أن يحتاج مع ذلك الغير إلى شيء آخر ، فيكون هو معلول الجميع .

وكل ذلك يناقض وجوب الوجود .

السابع : هو أنه لا يجوز أن يكون شيئان ، كل واحد منهما واجب الوجود ، حتى يكون للواجب ند — وفي نسخة « للواجب الوجود ند » — ويكون كل واحد مستقلاً بنفسه لا يتعلق بالآخر ؛ لأنه لا يخلو :

إما أن يتشابهها من كل وجه .

أو يختلفا — وفي نسخة « واختلفا » —

فإن تشابهاً من كل وجه ، بطل التعدد ، ولم تعقل الأثنيتين ، كما ذكرنا من استحالة سوادين في محل واحد ، في حالة واحدة ، ببيان أن الكلي لا يصير حاصلاً إلا بفصل ، أو عارض يختص به لا محالة .

وإن كانا مختلفين بفصل أو عارض — وفي نسخة بدون عبارة « يختص به لا محالة » وإن كانا مختلفين بفصل أو عارض — فهو محال أيضاً ؛ إذ قد سبق أن الفصل والعارض ، لا مدخل لهما في حقيقة ذات الكلي ، وأن لا مدخل — وفي نسخة « يدخل » — للإنسانية في كون الحيوانية حيوانية .

ولئنا يدخل في كونه موجوداً ، وذلك فيما يكون الوجود عارضاً على الماهية ، وغيرها ^(٢) — وفي نسخة « وغيره » —

(١) لا شك أنه يعنى أن كل ما يتعلق بغيره تعلق احتياج . أما ما يتعلق بغيره تعلق فعل وتأثير ، فإنه لا يكون ممكناً بمرتضى هذا التعلق . وقوله : فيما سبق قريباً (فإن المعلول يتعلق بالعلة والعلة لا تتعلق بالمعلول) محمول على هذا المعنى . فإن المعلول يتعلق بالعلة تعلق احتياج ، والعلة لا تتعلق بالمعلول تعلق احتياج ، وإن تماقت به تعلق تأثير . ولا يمكن أن تنفي علاقة العلة بالمعلول إطلاقاً ؛ فإنه لو انقطعت صلة العلة بالمعلول على أى وجه كان ، للزم منه عدم علاقة المعلول بالعلة . مع أن صلة المعلول بالعلة وعلاقته بها ، وحاجته لها ، أمر ثابت بالضرورة ما دام هو معلولاً لها ، وما دامت هي علة له .

(٢) افظر ما شأن هذه الكلمة في هذا المقام ؟

فأما ماأنيته وماهيته واحدة — وفي نسخة «واحد» — والفصل لم يكن داخلا في ماهيته ، لم يكن داخلا في أنيته — وفي نسخة «لم يكن داخلا في أنيته» ، لم يكن داخلا في ماهيته « — فيكون دون الفصل واجب الوجود ، فيكون الفصل والعارض لغواً .

وإن كان لا يكون واجب الوجود دون ذلك الفصل ، فقد صار الفصل داخلا في حقيقة المعنى ، أعنى معنى وجوب الوجود .
وقد سبق أن ذلك محال ، وأنه إنما يدخل في وجود الماهية والحقيقة ، إذا كانت الماهية غير الوجود .

الثامن : أنه لا يجوز أن يكون له صفة زائدة على الذات ، لأنه إن كان يتقوم وجوده بتلك الصفة ، حتى يبطل وجوده بتقدير عدمها ، فقد تعلق بها ، وصار مركباً من أجزاء لا تلتئم ذاته إلا بمجموعها .
وكل مركب من أشياء معلول كما سبق .

وإن كان لا يلزم عدمه من تقدير عدم تلك الصفة ، فهي عرضية فيه ، كالعلم في الإنسان مثلاً ، وذلك محال ؛ لأن كل عرضي فاعل معلول كما سبق .
وعلته : إن كانت — وفي نسخة «كان» — ذات واجب الوجود ، كان الذات فاعلاً وقابلاً .

وكان كونه فاعلاً ، غير كونه قابلاً .

لأنه يقبل لا من حيث يفعل .

ويفعل لا من حيث يقبل .

فتكون فيه كثرة بوجه ما .

وقد بينا أن الكثرة في ذات واجب الوجود محال ؛ لأنه يوجب تعليل الجملة بالآحاد .

فهو واحد من كل وجه .

على أنا — وفي نسخة «أنه» — سنين في الطبيعيات ، أن الجسم لا يتحرك بنفسه ، ويستحيل أن يكون شيء — وفي نسخة «الشيء» — محركاً ومتحركاً — وفي نسخة «ومتحرك» — من وجه واحد .

وأن الفاعل لا يكون قابلاً ، بل يكون الجسم قابلاً ، والفاعل من خارج ، كتحرريكه إلى فوق .

أو يكون القابل هو الهيولى ، والفاعل هو الصورة ، كتحريكه إلى أسفل ، فيتصور إذن اجتماع الفعل والقبول في الجسم ، وما يجري مجراه ، مما يتركب من شيء هو كالصورة بها يفعل ، وشيء هو كالمادة ، بها يقبل .

وقد بينا أن واجب الوجود ، لا يكون كذلك .

وباطل أن يكون ذلك العارض من غيره ، إذ يصير ذا علاقة مع الغير ،

فإن وجوده على تلك الصفة ، يتعلق بوجود ذلك الغير .

ووجوده خالياً عن تلك الصفة ، يتعلق بعدم ذلك الغير ، وهو :

إما أن يكون متصفاً بها .

أو خالياً .

ويكون في كلتي حالتيه متعلقاً .

والمتعلق وجوده بعدم غيره معلول ، كما أن المتعلق وجوده بوجود غيره معلول ؛
لأنه لا يستغنى ذاته عن ذلك العدم — وفي نسخة «الغير» — حتى لو قدر تبدله بالوجود ، لبطل ذاته ، فيكون ذاته متعلقاً بالغير .

وواجب الوجود لا علاقة له مع الغير البتة ، بل ذاته كاف في ذاته ، فهو

الذي أردناه بواجب الوجود .

التاسع : أن واجب الوجود يستحيل أن يتغير ؛ لأن التغير عبارة عن حدوث

صفة فيه لم تكن .

وكل حادث فيفتقر إلى سبب .

ويستحيل أن يكون ^(١) غيره ، كما — وفي نسخة «لما» — سبق .

وأن يكون ذاته ؛ لأن كل صفة تلزم من الذات ، تكون مع الذات لا تتأخر عنه .

وقد ذكرنا أن الفاعل لا يكون قابلاً ، فلا يفعل شيئاً — وفي نسخة «الشيء»

شيئاً — في ذاته البتة .

(١) أي يستحيل أن يكون السبب غير الواجب .

العاشر : أن واجب الوجود لا يصدر منه إلا شيء واحد ، بغير واسطة ، وإنما يصدر منه أشياء كثيرة ، على ترتيب ، وبوسائط — وفي نسخة « ووسائط » — وذلك لأنه ثبت أنه واحد لا كثرة فيه بوجه ؛ إذ الكثرة :

إما أن تكون بكثرة أجزاء — وفي نسخة « الأجزاء التي » — يستقل آحادها ككثرة الجسم المؤلف — وفي نسخة بدون كلمة « المؤلف » —
أو بكثرة المعنى بأن يقسم — وفي نسخة « ينقسم » — الشيء إلى أمرين لا يستقل أحدهما دون الآخر .

كالصورة والهيولى .

أو كالوجود والماهية .

وقد نفينا كل ذلك عنه ، فلا يبقى إلا الواحد — وفي نسخة « الواحدة » — من كل وجه . والواحد لا يصدر منه إلا واحد .

وإنما يختلف فعل الواحد :

إما باختلاف المحل .

أو باختلاف الآلة .

أو بسبب زائد على ذات الفاعل الواحد .

وبرهانه : أنا إذا عرضنا جسماً على شيء فسحقه ، فعرضناه على آخر فبرده ، فنعلم ضرورة أن بينهما اختلافاً ؛ لأنهما لو كانا متماثلين ، لتماثل فعلاهما .

فهما استحالة وجود شيئين مختلفين من ذاتين متماثلين ، فبأن يستحيل من ذات واحدة أولى ؛ لأن الشيء من غيره ، أبعد منه عن نفسه .

فإذا كان مماثلة الغير ؛ توجب أن لا يخالف فعله فعله ، فمماثلته لنفسه أولى بذلك .

والمماثلة في النفس مجاز . ولكن المقصود التفهيم .

الحادى عشر : أن واجب الوجود ، كما لا يقال له عرض ، كما — وفي نسخة

« لما » — سبق ، فلا يقال له جوهر ^(١) ، وإن كان قائماً بنفسه ، ولم يكن في محل ، كما أن الجوهر كذلك .

(١) انظر (تهافت الفلاسفة) للغزالي ، في المقدمة الثانية فقد جاء فيها : (ليعلم أن الخلاف بينهم وبين غيرهم من الفرق ثلاثة أقسام :

ولكن الجوهر في اصطلاح القوم عبارة عن حقيقة وماهية وجودها لا في موضوع ، نعى إذا وجد ، فوجودها لا في موضوع لا أنه موجود وجوداً بالفعل ، حاصلًا ؛ فإنك تحكم ضرباً للمثل بأن التماسح جوهر ولا تشك فيه . وتشك في

قسم : يرجع النزاع فيه إلى لفظ مجرد ، كتسميتهم صانع العالم — تعالى عن قولهم — جوهرًا ، مع تفسيرهم الجوهر بأنه الموجود لا في موضوع ، أى القائم بنفسه الذى لا يحتاج إلى مقوم يقومه ، ولم يريدوا ، بالجوهر المتحيز ، على ما أراده خصوصهم . . .)

فما جاء في (التهافت) يفيد أن الفلاسفة يطلقون كلمة (الجوهر) على الله . وما جاء هنا في (مقاصد الفلاسفة) يفيد أن الفلاسفة لا يطلقون على الله أنه (جوهر) كما لا يطلقون عليه أنه (عرض) .

وحل هذا التعارض ممكن من وجهين :

أحدهما : أنه قد جاء في آخر عبارة (مقاصد الفلاسفة) (فما ماهيته وأذيته واحد لا يسمى جوهرًا ، بهذا الاصطلاح ، إلا أن يخترع مخترع اصطلاحاً فيجعلها عبارة عن وجود لا محل له ، فلا تمنع إذ ذلك من إطلاقه عليه) فهذا الاصطلاح الأخير يمكن أن يقال عن الله إنه جوهر ، وعلى أساس من هذا الاصطلاح يمكن أن يكون ما جاء في التهافت محمولاً عليه .

الثاني : أن الغزالي في التهافت قسم النزاع بين الفلاسفة وبين غيرهم إلى ثلاثة أقسام . وجعل القسم الأول نزاعاً حول اللفظ دون المعنى . وهذا اللون من النزاع واقع فعلاً بين الفلاسفة وبين غيرهم في أمور ، مثل قولهم : الله عقل وعقل ومعقول . وهو اصطلاح خاص بهم ، لا يستعمله المتكلمون ، فتمثيل الغزالي لهذا اللون من النزاع بمسألة الجوهر ، مع تسليم أن الفلاسفة لا يطلقون على الله لفظ (الجوهر) يمكن أن يحمل على أنه لقصد التفهيم فقط ، ومشهور أن البحث في المسائل الذى يقصد به تفهيم القاعدة فقط ، ليس من دأب الرجال . ومعنى هذا أن المسائل ليس بلا زعم أن يكون حقيقة واقعة .

* * *

على أن في نفسى شيئاً من قول الغزالي هنا في مقاصد الفلاسفة (أن واجب الوجود لا يقال له جوهر) إذ قد سبق له ص ١٤٣ أن قال : إن الجوهر يطلق عند الفلاسفة على أمور :

الجسم والهيولى والصورة والعقل . وهم يطلقون على الله عقلاً من غير شك . والعقل واحد مما يطلق عليه الجوهر ، فكيف إذن لا يقال على ما هو عقل : إنه جوهر ؟ تأمل . وفضلاً عن ذلك فقد جاء في كتاب (معيان العلم للغزالي) ما يأتي :

أولاً : في الباب المسمى (القسم الثالث هو المستعمل في الطبيعيات ، وذكّر منها خمسة وخمسين لفظاً وهى) :

يقول : (. . .) والمبدأ الأول جوهر بالمعنى كلها . . . ثم قد يتحاشى عن إطلاق لفظ

الجوهر عليه ، تأديباً من حيث الشرع . . . والمتكلمون يخصون اسم الجوهر بـ « الجوهر الفرد » المتحيز الذى لا يتقسم ، ويسمون المنتقسم جسماً لا جوهرًا ، ويجزم ذلك بمنعهم عن إطلاق اسم الجوهر على المبدأ الأول ، عز وجل . والمشاحة في الأسماء بعد إيضاح المعاني دأب ذوى القصور (

وثانياً : في الفصل المسمى (القول في الانفعال) يقول :

أنه هل هو في الحال حاصل — وفي نسخة بدون كلمة «حاصل» — في الوجود، أم لا؟ وكذا جملة من الجواهر .

فإذن الجواهر يطلق على حقيقة وماهية ، إذا عرض لها الوجود ، عرض لا في موضوع ، فيكون عبارة عما تكون ماهيته غير أنيته .

فما ماهيته وأنيته واحدة — وفي نسخة «واحد» — لا يسمى جوهراً بهذا الاصطلاح ، إلا أن يخترع مخترع اصطلاحاً ، فيجعله عبارة عن وجود لا محل له فلا نمنع إذ ذاك من إطلاقه عليه .

فإن قيل : أليس يقال : إن واجب الوجود موجود ، وغيره موجود . والوجود شامل ، فقد اندرج مع غيره تحت الجنس فلا بد وأن ينفصل عنه بفصل ، فيكون له حد ؟

فيقال : لا — وفي نسخة « فيقال له : لا » — لأن الوجود يقع عليه وعلى غيره ، على سبيل التقدم والتأخر ، بل قد بينا أنه يقع على الجواهر والأعراض أيضاً كذلك ، فلا يكون على سبيل التواطؤ . وما ليس على سبيل التواطؤ ، فلا يكون جنساً .

وإذا لم يكن الوجود جنساً ، فبأن ينضاف إليه نقي ، وهو أنه لا في موضوع ،

(فهذه هي الأجناس العالمية للموجودات كلها ، وقد جرى الرسم بمحصرها في العشرة .

فإن قيل : فهذا الحصر أخذ تقليداً من المتقدمين ، أو عليه برهان ؟ قلنا : التقليد شأن الميمان . ومقصود هذا الكتاب أن تهذب به طرق البرهان ، فكيف يقنع فيه بالتقليد ؟ بل هو ثابت بالبرهان .

ووجهه : أن هذا الحصر فيه ثلاث دعاوى :

إحداها : أن هذه العشرة موجودة .

وهذا معلوم بمشاهدة العقل والحس ، كما فصلناه .

والأخرى : أنه ليس في الوجود شيء خارج عنها .

وعرف ذلك ، بل إن كل ما أدركه العقل ، ليس يخلو من جوهر أو عرض ، وكل موجود ينطلق

عليه عبارة ، أو يختلج به خاطر ، فممكن إدراجه تحت هذه الجملة . . .)

* * *

فهذه النصوص صريحة صراحة لا تقبل التأويل في أن كلمة الجوهر تطلق على الله ، في اصطلاح قوم . فوقف الغزالي في (تهافت الفلاسفة) ملتق مع موقفه في معيار العلوم تمام الالتقاء .

أما موقفه في (مقاصد الفلاسفة) فهو مع خروجه على ما جاء في الكتابين ، هو في نفسه غير متمش مع ما هو معروف عن الفلاسفة . فالمعروف عنهم أن الله عقل . وعند الفلاسفة أن العقل والجسم والحيوي ، والصورة جواهر .

لا يصير جنساً ؛ لأنه لم ينضم إليه إلا سلب مجرد .

فالوجود لا في الموضوع ، الذي له ولغيره من الجواهر ، ليس على سبيل الجنسية والجوهرية ، جنس لسائر الجواهر .

فحصل من هذا أن واجب الوجود ، لا يقع في شيء من المقولات العشرة ، إذ لم يقع في مقولة الجوهر : فكيف يقع في مقولات الأعراض ؟ كيف ووجود سائر المقولات ، زائد على الماهيات وعرضي فيها ، ونخرج من ماهياتها ؟ ووجود واجب الوجود ، وماهيته واحد .

فيظهر — وفي نسخة « يظهر » — من هذا أن واجب الوجود لا جنس له ، ولا فصل له ، فلا — وفي نسخة « ولا » — حد له .

وظهر أنه لا محل له ، ولا موضوع له — وفي نسخة بدون عبارة « له » — فلا — وفي نسخة « ولا » — ضد له .

وظهر أنه لا نوع له ، ولاند له ولا شريك له .

وظهر أنه لا سبب له ، ولا تغير له ، ولا جزء له بحال

الثاني عشر : أن كل ما سوى واجب الوجود ينبغي أن يكون صادراً عن واجب الوجود ، على الترتيب ، وأن يكون وجود كل ما سواه منه .

برهانه : — وفي نسخة « وبرهانه » — أنه إذا بان أن واجب الوجود ، لا يكون

إلا واحداً ، فما عداه لا يكون واجباً ، فيكون ممكناً ، فيفتقر إلى واجب الوجود ، فيكون منه ؛ لأن الكل ممكنات ، ولا تخلو من أربعة أقسام :

إما أن يكون بعضها من بعض ويتسلسل إلى غير نهاية .

وإما أن ينتهي إلى طرف ، وذلك الطرف علة ، ولا علة له في نفسه .

وإما أن ينتهي إلى طرف ، ولذلك الطرف علة من جملة معلولاته .

وإما أن ينتهي إلى واجب الوجود .

ووجه حصر هذه الأقسام ، هو أنه لا يخلو :

إما أن يتسلسل .

أو يتناهي .

فإن تناهى إلى طرف ، فذلك الطرف :

إما واجب الوجود .

أو غيره .

فإن كان غيره ، فذلك الطرف :

إما أن يكون له علة .

أولا علة له .

أما القسم الأول : وهو التسلسل إلى غير نهاية ، فقد أبطلناه .

وأما الثاني : وهو أن ينتهى إلى طرف غير واجب الوجود الذى فرضناه ، وذلك

الطرف لا علة له ، فهذا يؤدى إلى أن يكون واجب الوجود اثنين ؛ إذ لا نغنى بواجب الوجود إلا ما لا علة له أصلا ، وقد أبطلنا ذلك .

وأما الثالث : وهو أن تكون علة ذلك الطرف شئ — وفى نسخة

« شئنا » — من معلولاته بالدور مثلا ، وهو أن يكون :

(ا) علة (ب)

و (ب) علة (ج)

و (ج) علة (د)

ثم يعود ويكون (د) علة (ا)

فهذا محال ؛ لأنه يؤدى إلى أن يكون المعلول معلول معلول .

فكيف يعود علته — وفى نسخة « علة » — وعلة العلة علة . فكيف يعود معلولا ، وقد سبق لإبطال ذلك .

فتعين الرابع ، وهو أن يرتقى إلى طرف هو واجب الوجود .

فإن قيل : قد قسمتم الموجود :

إلى ما يتعلق بغيره .

وإلى ما لا علاقة له .

وسميت ما لا علاقة له واجبا

وادعيت أن الواجب يجب أن يكون كيت وكيت ، حتى يكون منقطع العلائق .

ولكن لم تدلوا على أن فى الوجود الحاصل موجودا بهذه الصفة . فما الدليل على

إثبات واجب الوجود ؟ وهو الموجود الذى وصفه ما ذكرتموه .

قيل : برهانه أن العالم المحسوس ظاهر الوجود .

وهو أجسام وأعراض

وهى يحملها أنيتها غير ماهيتها .

وما كان كذلك ، فقد أثبتنا أنه ممكن ، وكيف لا ؟ وقوام الأعراض بالأجسام ،

وهى ممكنة .

وقوام الأجسام بأجزائها ، وبالصورة والهيولى .

وقوام الصورة بالهيولى .

وقوام الهيولى بالصورة ؛ إذ لا يستغنى البعض عن البعض .

وما هو كذلك ، فقد سبق أنه لا يكون واجبا .

فإننا بينا أنه لا واجب وجود ، هو صورة ، ولا هيولى — وفى نسخة « وهيولى » —

ولا جسم — وفى نسخة « وجسم » — ولا عرض — وفى نسخة « وعرض » —

والسالبة الكلية تنعكس مثل نفسها ، فشئ من هذا لا يكون واجب

الوجود ، فيكون ممكنا .

وقد ذكرنا أن الممكن لا يكون موجودا بنفسه ، بل بغيره ، وهذا معنى كونه

محدثا (١) .

فالعلم إذن ممكن ، فهو إذن محدث .

ومعنى كونه محدثا أن وجوده من غيره ، وليس له من ذاته وجود ، فهو — وفى

نسخة « فهى » — باعتبار ذاته لا وجود له ، وباعتبار غيره له وجود ما .

وما للشئ بذاته ، قبل ما له بغيره ، قبلية بالذات .

والعدم له بالذات — وفى نسخة بدون عبارة « والعدم له بالذات » —

والوجود بالغير ، فعدمه قبل وجوده . فهو محدث أزلا وأبدا ، لأنه موجود من

غيره أزلا وأبدا .

وقد سبق أن دوام الشئ لا ينافى كونه فعلا ،

(١) يعنى الحدث الدائم ، لا الحدث الزمانى .

وما يوجد منه الشيء دائماً فهو أفضل مما يتعطل مدة لا نهاية لها ، ثم ينبعث للفعل .

وإذا ثبت أن الكل ممكن ، وقد وُفِي نسخة « فقد » — سبق أن كل ممكن من الممكنات — وفي نسخة بدون عبارة « من الممكنات » — يقتصر إلى علة ، وأن العلة بالضرورة ينبغي أن ترتق إلى وجب الوجود . ولا بد من أن يكون واحداً . فخرج منه أن للعالم — وفي نسخة « العالم » — أولاً واجباً بذاته ، واحداً من كل وجه ، وأن وجوده بذاته ، بل هو — وفي نسخة بدون كلمة « هو » — حقيقة الوجود — وفي نسخة « للوجود » — المحض ، في ذاته .

وهو ينبوع الوجود في حق غيره . فوجوده تام ، وفوق التمام ، حتى صارت الماهيات كلها موجودة به على ترتيبها .

وتكون نسبة وجود سائر الأشياء إلى وجوده ، مثل نسبة ضوء سائر الأجسام إلى ضوء الشمس ؛ فإن الشمس مضيئة بنفسها من ذاتها ، لا من مضيء آخر . وغيرها مستضيء بها وهي — وفي نسخة « فهو » — ينبوع الضوء لكل مستضيء ، أى يفيض الضوء من ذاتها — وفي نسخة « من ذاته » — على غيرها — وفي نسخة « على غيره » — من غير أن ينفصل من ذاتها — وفي نسخة « من ذاته » — شيء ، ولكن يكون ضوء ذاتها — وفي نسخة « ذاته » — سبباً لحدوث الضوء في غيرها — وفي نسخة « غيره » —

وهذا المثال كان يستقيم ان لو كان للشمس — وفي نسخة « لو كانت الشمس » — ضوءاً بذاتها من غير موضوع . . ولكن ضوءها — وفي نسخة « ضوءه » — في جسم هو موضوع — وفي نسخة « في جسم موضوع » — ووجود الأول الذى هو ينبوع وجود الكل ليس في موضوع .

ويفارق من وجه آخر ، وهو أن الضوء يلزم من ذات الشمس بالطبع المحض ، من غير أن يكون للشمس علم وخبر بمحصله منها ، فليس علمها — وفي نسخة « علمه » — بوجود الضوء منها — وفي نسخة « منه » — مبدأ وجود الضوء منها — وفي نسخة « منه » — .

وسنبين أن علم الأول بوجه النظام المعقول في الكل ، هو مبدأ النظام ، — وفي نسخة « حتى إن النظام » — وأن النظام الموجود ، تبع النظام المعقول — وفي نسخة « للنظام المعقول » — المتمثل في ذات الأول .

المقالة الثالثة

في صفات الأول وفيها دعاوى ، ومقدمة

أما المقدمة : فهو :

أنه قد سبق أن واجب الوجود لا يجوز أن يكون في ذاته كثرة بحال ، ولا بد من وصف واجب الوجود بأوصاف :

فلا بد أن يفرق بين الأوصاف المؤدية إلى كثرة في الذات .

وبين ما لا يؤدي

حتى لا يثبت له إلا ما لا يؤدي إلى الكثرة .

والأوصاف خمسة أصناف :

يجمعها قولنا — للإنسان المعين — : إنه جسم ، أبيض ، عالم ، جواد ، فقير .

فهذه خمس صفات :

أما الأول : فهو — وفي نسخة « وهو » — أنه جسم ، فهو ذاتي يدخل في الماهيات — وفي نسخة « الماهية » — وهو جنس .

ومثل هذا لا يجوز أن يثبت في ذات واجب الوجود ، لما سبق من أنه — وفي نسخة « أن » — لا جنس له ، ولا فصل .

الثاني : الأبيض ، وهو وصف عرضي للإنسان ، ومثله أيضاً لا يجوز إثباته لواجب الوجود .

الثالث : العالم ؛ فإن العلم للإنسان عرض — وفي نسخة « عرضي » — وله

تعلق بالغير ، وهو المعلوم — وفي نسخة « المعدوم » —

والبياض عرض غير متعلق بالغير .

فهذا هو الفارق .

ولا يجوز إثبات عرض في ذات واجب الوجود ، متعلقاً كان ، أو لم يكن ، كما — وفي نسخة « لما » — سبق .

الرابع : الجواد ، وهو يرجع إلى إضافة الذات إلى فعل صدر منه وهذا مما يجوز إثباته للأول . ويجوز كثرة الإضافات فيه — وفي نسخة « إليه » — بوجوه مختلفة إلى الأفعال الصادرة منه .

وهذا لا يوجب كثرة في الذات ؛ فإنه لا يرجع إلى وصف في الذات ؛ فإن تغير الإضافة لا يوجب تغير الذات ، وهذا ككونك على عيني إنسان ؛ فإنه وصف لك إضافي إليه . ولكن لو تحول ذلك الإنسان إلى يسارك ، كان التغير فيه بالحركة . وأما أنت فلا تتغير ذاتك به . فلا بأس بكثرة هذا الجنس من الصفات .

الخامس : الفقير ، وهو اسم لصفة سلب — وفي نسخة « وهو اسم لإثبات لصفة سلبية » — فإن معناه عدم المال ، فيتوهم من حيث اللفظ أنه وصف لإثبات . وهذا أيضاً لا يبعد أن يكون مسوغاً في حق الأول ؛ إذ سلب منه أشياء كثيرة .

ويتولد من وصفي الإضافة والسلب للأول — وفي نسخة بدون عبارة « للأول » — أسمى كثيرة لا توجب كثرة في ذاته .

فإنه إذا قيل (واحد) . فعناه سلب الشريك ، والنظير ، وسلب الانقسام .

وإذا قيل (قديم) فعناه سلب البداية عن وجوده .

وإذا قيل (جواد ، وكريم ، ورحيم) — وفي نسخة بدون « ورحيم » — فعناه إضافته إلى أفعال صدرت منه .

وإذا قيل (هو — وفي نسخة بدون « هو » — مبدأ الكل) فعناه الإضافة أيضاً .

فهذه — وفي نسخة « فهذا » — هو المقدمة .

* * *

أما الدعاوى :

فأولها : أن المبدأ الأول حي ، فإن من — وفي نسخة « ما » — يعلم ذاته ،

فهو حي ، والأول يعلم ذاته ، فإذا هو — وفي نسخة « فهو إذن » — عالم حي — وفي نسخة « عالم وحى » .

وبرهان كونه عالماً بذاته — وفي نسخة « لذاته » — : أن تعرف معنى قولنا :

إن الشيء عالم . ما هو ؟

وأن معنى قولنا : إنه علم ومعلوم . ما هو ؟

وسأني في (كتاب النفس) في (الطبيعيات) — وفي نسخة « من الطبيعيات » — أن النفس منا تشعر بنفسها — وفي نسخة « بنفسه » — وغيرها — وفي نسخة « وغيره » — وتعلمه .

ومعنى كونه عالماً أنه موجود برىء عن المادة .

ومعنى كون الشيء معقولاً ومعلومًا ، أنه مجرد عن المادة .

فهما فرض حلول مجرد في برىء ، كان الحال علماً ، وكان المحل عالماً ؛ إذ لا معنى للعلم إلا انطباع صورة مجردة من المواد ، في ذات هي برية عن المواد ، فيكون المنطبع علماً ، والمنطبع فيه عالماً ، ولا معنى للعلم إلا هذا .

فهما وجد هذا صدق اسم العلم والعالم ، ومهما اتنى لا يصدق .

والمراد بالبرىء ، والمجرد ، واحد ؛ ولكن خصصنا :

المجرد ، بالمعلوم .

والبرىء — وفي نسخة « وبالبرىء » — بالعالم .

حتى لا يلتبس في ترديد — وفي نسخة « ترديدات » — الكلام .

ثم الإنسان إنما علم بنفسه ، لأن نفسه مجرد ، وهو ليس غائباً عن نفسه حتى يحتاج إلى حصول مثاله وصورته فيه ، ليعلمه . بل نفسه حاضر لنفسه ، وذاته غير غائب عن ذاته ، فكان عالماً بنفسه .

وقد سبق أن واجب الوجود برىء عن المواد ، براءة أشد من براءة النفس الإنسانية — وفي نسخة « النفس للإنسان » — لأن النفس تتعلق بالمادة تعلق الفعل فيها — وفي نسخة « فيه » — وذات الأول كما سنبين منقطع العلائق عن المواد ، فذاته حاضر في ذاته . ويكون بالضرورة عالماً بذاته ؛ لأن ذاته المجرد غير غائبة عن ذاته البريئة .

والعلم عبارة عن مثل هذه الحالة - وفي نسخة « للحالة » - فقط .
الدعوى الثانية : أن علمه بذاته ليس زائداً على ذاته ، حتى يوجب فيه كثرة ،
 بل هو ذاته .

وبيانه : بأن تقدم عليه مقدمة ، وهي - وفي نسخة « وهو » - :
 أن كل ما يعرفه الإنسان

إما أن يكون معلوماً له بمشاهدته في نفسه ، بحس ظاهر أو بحس باطن .
 وإما أن لا يكون معلوماً ، ولا سبيل إلى إعلامه إلا بالمقايضة إلى شيء مما ثبت
 في مشاهدته - وفي نسخة « في مشاهدة » - في نفسه ، فإن لم - وفي نسخة
 « فإلم » - يشاهد من نفسه له نظيراً ، بوجه ما ، لم يمكن تعريفه .
 فإذا ثبت هذا فنقول : لا يعرف الإنسان هذا في حق الإله إلا بمقايضة
 إلى نفسه . فإنه يعلم نفسه ، فعلمه غيره ؟ أو هو - وفي نسخة بدون كلمة
 « هو » - عينه ؟

فإن كان غيره ، فهو إذن لا - وفي نسخة « فإذن لم » - يعلم نفسه ، بل
 علم غيره .

وإن - وفي نسخة « فإن » - كان معلومه هو عينه ، فالعالم هو نفسه ، والمعلوم هو
 نفسه . فقد اتحد العالم والمعلوم .

فنقيم الدليل على أن العلم هو المعلوم أيضاً ، حتى إذا جعلنا المعلوم أصلاً ،
 وبيننا أن العلم هو عين المعلوم ، وأن العالم أيضاً هو عين المعلوم ، كما سبق ، لزم
 منه بالضرورة أن لكل مبدءاً واحداً - وفي نسخة « بالضرورة أن كل واحد » -
 لا كثرة فيه .

ودليل أن العلم هو المعلوم ، والحس - وفي نسخة « وكذلك الحس » - هو

المحسوس : أن الإنسان يكون محسناً بانطباع - وفي نسخة « باعتبار » - ما انطبع
 في عينه من صورة المبصر المحسوس ، ومثاله . فهو مدرك لذلك - وفي نسخة
 « بذلك » - الأثر المنطبع فيه ، وبحس له فقط .

أما الشيء الخارج فهو مطابق لذلك الأثر ، وسبب لحصول الأثر - وفي
 نسخة « وسبب حصول الأثر حصوله » - وهو المدرك الثاني دون الأول . بل الملاقى

لك ما حصل في ذاتك .

والحس عبارة عن ذلك الأثر المحسوس .

والمحسوس الأول هو ذلك الأثر أيضاً .

فالْحَس والمَحْسُوس واحد .

وكذلك العلم هو نفس المعلوم ، ومثاله المطابق له ، وهو المدرك المعلوم ،

أعنى المثال الذي ينطبع في النفس .

وأما الموجود الخارج فطابق له ، وسبب لحصوله في النفس .

فالمعلوم بالحقيقة تلك الصورة .

فإذا ثبت أن المعلوم مهما كان ، فهو نفس العالم ، اتحد العلم والعالم

والمعلوم .

فإذن الأول عالم بنفسه ، وعلمه ومعلومه هو - وفي نسخة « هو هو » - وإنما

تختلف العبارات باختلاف الاعتبارات ، فمن حيث إن ذاته برىء عن المادة ، وله

ذات - وفي نسخة « وأن ذاته » - مجردة غير غائبة عنه فهو عالم .

ومن حيث إن ذاته مجردة - وفي نسخة « مجرد » - لذاته البريئة - وفي نسخة

« البري » - فهو معلوم .

ومن حيث إن ذاته لذاته ، وفي ذاته ، وغير غائب عن ذاته ، فهو

علم بذاته .

وهذا - وفي نسخة « هذا » - كله لأن العلم يستدعى معلوماً فقط .

فأما أن يكون ذلك المعلوم ، هو غير العالم أو عينه ، فلا يوجب العلم فيه

تفصيلاً ، بل يجوز أن يقال : المعلوم ينقسم :

إلى ما هو ذات العالم .

وإلى ما هو غيره .

فيكون اقتضاؤه لمعلوم مطلق ، أعم من اقتضائه لمعلوم ، هو غيره ، أو عينه .

الدعوى الثالثة : أن الأول عالم بسائر أنواع الموجودات وأجناسها ، فلا يعزب

عن علمه شيء .

وهذا الآن أدق وأغمض من الأول .

وبيانه : أنه ثبت أنه يعلم ذاته ، فينبغي أن يعلمه على ما هو عليه ؛ لأن ذاته مجردة - وفي نسخة « مجرد » - لذاته ، مكشوفة - وفي نسخة « مكشوف » - له على ما هو عليه ، بحقيقته .

وحقيقته أنه وجود محض ، هو ينبوع وجود الجواهر والأعراض ، والماهيات كلها ، على ترتيبها ؛ فإن علم نفسه مبدأ لها ، فقد انطوى العلم بها في علمه بذاته وإن لم يعلم نفسه مبدأ ، فلم يعلم نفسه على ما هو عليه ، وهو محال ؛ لأنه إنما علم ذاته ؛ لأن ذاته ليس غائباً عن ذاته ، وهما مجردان . أعني ذاته بالاعتبارين - وفي نسخة « باعتبارين » - وهو كما هو عليه مكشوف لذاته .

فالواحد منا إذا علم ذاته ، يعلمه حياً قادراً ، لا محالة ؛ لأنه كذلك ؛ فإن لم يعلم كذلك ، لم يكن علمه على ما هو عليه .

فالأول أيضاً يعلم ذاته مبدأ للكل ، فينطوى العلم بالكل تحت علمه بذاته على سبيل التضمن لا محالة .

الدعوى الرابعة : أن هذا أيضاً لا يؤدي إلى كثرة في علمه ، وفي ذاته - وفي نسخة « في ذاته وعلمه » - وهذا أغمض من الأول ؛ فإن المعلومات على كثرتها تستدعي علوماً كثيرة ، فعلم واحد بمعلومات مفصلة ، محال وجوده - وفي نسخة « وجوده » - إذ معنى الواحد أنه ليس فيه شيء غير شيء ، وأنه لو قدر عدم - وفي نسخة بدون كلمة « عدم » - بعضه ، لزم عدمه ؛ إذ لا بعض له .

والعلم إذا فرض بالجواهر والأعراض واحداً ، فلو قدر زوال تعلقه بالأعراض ، بقى شيء غير ما قدر زواله ، وهو تعلقه بالجواهر ، وكذا كل معلومين^(١) .

وهذا يناقض معنى الوحدة ، ولكن بيانه بالمقايضة بمشاهدة النفس ؛ فإن النفس نسخة مختصرة من كل العالم ، يوجد لكل شيء فيها^(٢) نظير . وبها يتمكن من معرفة الكل .

فنقول : للإنسان في العلم ثلاثة أحوال :

(١) انظر هذا البحث في المسألة الخاصة به من كتاب « تهافت الفلاسفة » فقد عرض الفزالي هناك للحكم باستحالة وحدة العلم على هذه الصورة ، ولكنه لم يشرحها هناك كما شرحها هنا .
(٢) لعلها (فيه) .

أحدها - وفي نسخة « إحداهما » - : أن يفصل صور المعلومات في نفسه كما يتفكر في صورة فقهية مثلاً ، مرتباً بعضها بعد بعض ، وهذا هو العلم المفصل - وفي نسخة « مفصل » -

والثاني : - وفي نسخة « والثانية » - أن يكون قد مارس الفقه وحصله . واستقل به ، وحصل قوة الفقه ، بحيث يعلم كل صورة تورد عليه من غير حصر . فيقال له - في حال غفلته عن التفصيل - : إنه فقيه ، وليس في ذهنه علم حاضر ، ولكنه اكتسب حالة وملكة ، تلك الملكة مبدأ فياض للصور - وفي نسخة « للصورة » - التي لا تتناهى من الفقه . نسبة تلك الحالة إلى كل صورة ممكنة ، واحدة .

وهذه حالة بسيطة ساذجة ، وهي واحدة لا تفصيل فيها ، ولها - وفي نسخة « ولا » - نسبة إلى صور غير متناهية .

الثالثة : وهي حالة بين الحالتين - وفي نسخة « الحالين » - أن يسمع الإنسان في مناظرته مثلاً ، كلاماً من غيره في مسألة ، وهو مستقل بمعرفته ، فيعلم أن جوابه حاضر عنده ، وأن ما يقوله باطل ، وأنه يقدر على إبطاله قطعاً .

كما لو سمعه يقول : العالم قديم ، بشبهة كذا ، وكذا ، وهو عالم بأنه حادث ، وبوجه الجواب عن تلك الشبهة ، مع أن ذكرها وإيرادها يستدعي تفصيلاً وتطويلاً . وهو في الحال - وفي نسخة « فهو في العالم » - يعلم من نفسه يقيناً بأنه محيط بالجواب جملة . ولم يتفصل - وفي نسخة « ينفصل » - في ذهنه ترتيب الجواب . ثم يخوض في الجواب مستمداً من الأمر البسيط الكلي ، الذي كان يدركه من نفسه ، فلا يزال يحدث من ذلك الأمر الكلي في ذهنه صورة صورة مفصلة ، ويعبر عنه بعبارة عبارة ، ويوردها مقدمة مقدمة إلى أن يستوفي في إيضاح - وفي نسخة « يستوفي إيضاح » - ما كان في نفسه من الجواب البسيط بمقدمات وتفصيل ، لم يكن حاضراً ذلك الوقت على تفصيله في ذهنه ، بل كانت له حالة بسيطة كأنها - وفي نسخة « كأنه » - مبدأ للتفصيل ، خلاق له ، وهو أشرف من التفصيل .

فينبغي أن تقدّر علم الأول بالكل ، من قبيل الحالة الثالثة .

فأما أن يكون من قبيل الحالة الأولى ، فهو محال ؛ لأن العلم المفصل هو العلم الإنساني الذي لا يجتمع اثنان منه في النفس في حالة واحدة ، بل يصادف واحداً واحداً ؛ فإن العلم نقش في النفس ، وكما لا يتصور أن يكون في الشمعة نقشان ، وشكلان في حالة واحدة ، لا يتصور أن يكون في النفس علمان ، مفصلان — وفي نسخة « متصلان » — حاضران ، في حالة واحدة ، بل يتعاقبا — وفي نسخة « يتعاقب » — على القرب ، بحيث لا يدرك تعاقبهما للطف الزمان ؛ إذ تصوير المعلومات الكثيرة بمجمل كالأشياء الواحد ، فيكون للنفس منها حالة واحدة ، ونسبتها إلى كل الصور واحدة ، ويكون ذلك كالنقش الواحد .

وهذا التفصيل والانتقال ، لا يكون إلا للإنسان ، فإن فرض وجودهما معاً مفصلاً ، في حق الله تعالى ، كانت علوماً متعددة بلا نهاية ، واقتضى كثرة ، ثم كان متناقضاً ؛ لأن اشتغال النفس بواحد مفصل ، يمنع من آخر .
فإذن معنى كون الأول عالماً ، إنه — وفي نسخة « أى أنه » — على حالة بسيطة نسبتها إلى سائر المعلومات واحدة .

فعنى عالميته ، مبدئيته — وفي نسخة « بدايته » — لفيضان التفصيل منه ، في غيره ، فعلمه هو المبدأ الخلاق لتفاصيل العلوم في ذوات الملائكة والإنس . وهو — وفي نسخة « فهو » — عالم بهذا الاعتبار ، وهذا أشرف من التفصيل ؛ لأن المفصل لا يزيد على واحد ، إذ لا بد أن — وفي نسخة « وأن » — يتناهي ، وهذه نسبة — وفي نسخة « نسبتها » — إلى ما لا يتناهي . ونسبته إلى ما يتناهي واحدة .
ومثاله : أن يفرض ملك معه مفاتيح خزائن أموال الأرض ، وهو مستغن^(١) عنها ، ولا — وفي نسخة « فلا » — ينتفع بذهب ولا فضة ، ولا يأخذها — وفي نسخة « ولا يأخذ » — ولكن يفيضها على الخلق ، فكل من له ذهب ، فيكون منه أخذه ، وبواسطة مفتاحه إليه وصل .

فكذلك الأول عنده مفاتيح الغيب ، ومنه — وفي نسخة بدون عبارة « ومنه » — يفيض مبدأ العلم بالغيب والشهادة — وفي نسخة « أو الشهادة » — على الكل .

وكما يستحيل أن لا يسمى الملك الذي بيده المفاتيح غنياً ، يستحيل أن

(١) في الأصلين (مستغنى) .

لا يسمى الذي عنده مفاتيح العلم عالماً .

والفقير الذي يأخذ منه دنائير معدودة يسمى غنياً ، باعتبار أن الدنانير في يده — وفي نسخة « بيده » —

فالملك باعتبار أن الدنانير من يده وبإفادته يفيض منه الغنى على الكل ، كيف لا يسمى غنياً ؟ فكذا حال العلم .

فكان نسبة الحالة — وفي نسخة « تلك الحالة » — التي للأول ، إلى العلوم المفصلة ، نسبة الكيمياء إلى الدنانير المعينة .

والكيمياء أنفس ؛ إذ يحصل منها ما لا يتناهي من الدنانير ، بحكم التقدير ، وضرب المثال .

فينبغي أن يفهم علم الأول بسيطاً ، وذلك بالمقايضة إلى الحالة الثالثة .
فنسبة علم الأول — وفي نسخة « فنسبة الأول » — إلى كل المعلومات ، كنسبة حال المناظر إلى حاصل الجواب المفصل .

فإن قيل : تلك الحالة ترجع إلى أنه خال عن العلم ولكنه مستعد لقبول — وفي نسخة « بقبول » — العلم بالقوة القرينية ، ولكن لقرب القوة يقال : إنه عالم ، وإلا فهو منفك عن العلم .

فالأول إذن منفك عن العلم بالفعل ، ولا — وفي نسخة « فلا » — يتصور أن يكون بالقوة قابلاً ، فلا يكون عالماً ، لا بالقوة ولا بالفعل — وفي نسخة « لا بالفعل ولا بالقوة » —

قيل : ما ذكرت من السؤال ، هو حقيقة الحالة الثانية ، لا حقيقة الحالة الثالثة ، وقد فارتقت الحالة الثالثة ، الثانية ، في أن صاحب الحالة الثانية ، غافل عن العلم والمعلوم جملة وتفصيلاً .

وصاحب الحالة الثالثة عالم ببطلان دعواه قدم العالم ، وبوجه الجواب عن شبهته ، وواثق من نفسه بذلك ، ومتحقق بأن له حالة حاضرة بالفعل لتلك الحالة ، نسبة إلى علوم مفصلة ليس تفصيلها حاضراً في ذهنه ، بل هو قادر على إحضارها ،

فيهذه الحالة ينبغي أن يمثل حال الأول ، حتى يتعلق — وفي نسخة « تعلق » —

بالفهم ما هو المطلوب من هذه الدعوى .

الدعوى الخامسة : هو أن الله تعالى كما يعلم الأجناس والأنواع ، يعلم — وفي نسخة « فعلم » — الممكنات الحادثة ، وإن كنا نحن لا نعلمها ؛ لأن الممكن ما دام يعرف ممكناً ، يستحيل أن يعلم وقوعه أو لا وقوعه ؛ لأنه إنما يعلم منه وصف الإمكان ، ومعناه أنه يمكن أن يكون ، ويمكن أن لا يكون .

فإن علمنا أنه لا بد وأن يكون غدا مثلاً قدوم زيد ، فقد صار واجباً أن يكون ، وبطل قولنا : أنه كان ممكناً أن لا يكون .

فإذن الممكن ما دام لا يعلم منه إلا الإمكان ، فلا يتصور أن يعلم أنه واقع أو غير واقع ،

ولكن قد ذكرنا أن كل ممكن في نفسه ، فهو واجب بسببه — وفي نسخة « بسبب » — .

فإن علم وجود سببه ، كان وجوده واجباً لا ممكناً . .

وإن علم عدم سببه ، كان عدمه واجباً لا ممكناً .

فإذن الممكنات باعتبار السبب واجبة .

فلو اطلعنا على جميع أسباب شيء واحد ، وعلمنا وجودها ، قطعنا بوجود ذلك الشيء ، كما أن وجدان زيد غدا كترًا ، ممكن أن يكون ، ويمكن أن لا يكون .

فإذا نحن عرفنا وجود أسباب العثور على الكثر ، زال الشك ، مثل أن تعرف أنه لا بد وأن يجري في داره سبب يزعجه ، ويوجب خروجه من الدار في طريق كذا ، وأن يسير على خط كذا ، ويعلم أن على ذلك الخط كترًا ، غطى رأسه بشيء خفيف لا يقاوم ثقل زيد ، فيعلم أنه لا بد وأن يعثر عليه ؛ لأن ذلك صار واجباً ، باعتبار فرض وجود أسبابه .

والأول سبحانه وتعالى ، يعلم الحوادث بأسبابها ؛ لأن العلل والأسباب ترتقي إلى واجب الوجود . فكل حادث وممكن ، فهو واجب ؛ لأنه لو لم يجب بسببه لما وجد . وسببه أيضاً واجب ، إلى أن ينتهي إلى ذات واجب الوجود .

فلما كان هو عالماً بترتيب الأسباب ، كان عالماً لا محالة بالمسببات .

والمنجم لما تفحص عن بعض أسباب الوجود ، ولم يطلع على جميعها ، لا جرم

حكم بوجود الشيء ظناً ؛ لأنه يجوز أن ما اطلع عليه ، ربما يعارضه مانع ، فلا يكون ما ذكره ، كل السبب ، بل ذلك مع انتفاء المعارضات .

فإن اطلع على أكثر الأسباب ، قوى ظنه .

وإن اطلع على الكل حصل له العلم ، كما يعلم في الشتاء أن الهواء سيحمر بعد ستة أشهر ؛ لأن سبب الحمر (١) كون الشمس في وسط السماء ، بكونها في الأسد ، ويعلم ذلك — وفي نسخة بدون كلمة « ذلك » — بحكم العادة .

والدليل أن الشمس لا يتغير مسيرها ، وأنها ستعود إلى الأسد ، بعد هذه المدة . فهذا وجه العلم بالممكنات .

الدعوى السادسة : هو أن الأول سبحانه وتعالى ، لا يجوز أن يعلم الجزئيات علماً يدخل تحت الماضي والمستقبل والآن ،

حتى يعلم أن الشمس لم تنكسف اليوم ، وأنها — وفي نسخة « وأنه » — ستنكسف غداً .

ثم إذا جاء الغد ، فيعلم أنها الآن مكسوفة ،

وإذا جاء بعد غد فيعلم أنها كانت — وفي نسخة « كان » — بالأمس ، مكسوفة .

فإن هذا يوجب تغيراً في ذاته ؛ لاختلاف هذه العلوم عليه ،

وقد سبق أن التغير محال عليه .

ووجه لزوم التغير ، أن المعلوم يتبعه العلم ، فهما تغير المعلوم تغير العلم ، ومهما تغير العلم تغير العالم ؛ إذ العلم ليس من الصفات التي إذا اختلفت ، لم يتغير العالم ، ككونه يميناً وشمالاً ،

بل العلم صفة للذات — وفي نسخة « في الذات » — يوجب اختلافه اختلاف

الذات ،

وليست نسبة العلم إلى المعلوم أيضاً نسبة لا يوجب اختلاف المعلوم ، اختلافاً

فيه — وفي نسخة « فيها » — حتى يفرض علم واحد .

(١) قال في المختار (حمى النهار بالكسر والتنور أيضاً حمياً فيها اشتد حره . وحكى الكسائي

اشتد حمى الشمس وحموها ، بمعنى . وأحمى الحديد في النار فهو حمى ، ولا تقل حماء) .

هو علم بأن الكسوف سيكون ،
فإذا كان ، صار علماً بأنه كائن .

فإذا انجلى صار علماً بأنه قد كان .

والعلم^(١) في ذاته واحد ، والمعلوم متغير .

لأن العلم هو مثال المعلوم ، والمختلفات أمثلتها مختلفة .

فإذا قدر أن الأول عالم بأن الكسوف سيكون ، فله بهذا حالة .

فإذا كان الكسوف ، فإن بقيت تلك الحالة ، صار جهلاً ؛ لأن الكسوف كائن .

وإن صار علماً بأنه كائن ؛ فإن هذه الحالة تخالف ما قبلها ، فهو تغير .

بل إنما يعلم الأول الجزئيات ، بنوع كلي يكون متصفاً به أزلاً وأبداً ،

ولا يتغير .

مثل أن يعلم أن الشمس إذا جاوزت عقدة الذنب ، فإنها — وفي نسخة

« فإنه » — تعود إليها بعد مدة كذا ، ويكون القمر قد انتهى إليها ، وصار في

محاذاتها ، حاثلاً بينها — وفي نسخة « بينهما » — وبين الأرض ، محاذة غير تامة

مثلاً ، ولتكن — وفي نسخة « لكن » بدل « ولتكن » — بثلاثها ، فيوجب أن يرى

ثلث الشمس مكسوفاً — وفي نسخة « مكسوفة » — في إقليم كذا ، فهذا يعلمه

كذلك أزلاً وأبداً — وفي نسخة « أبداً وأزلاً » — ويكون صادقاً . سواء كان الكسوف

موجوداً أو معدوماً .

فأما أن تقول : إن الشمس ليست مكسوفة الآن ، ثم تقول غداً : إنها مكسوفة

الآن ، فيكون قد خالف الثاني . الأول ،

فهذا لا يليق بمن لا يجوز التغير عليه .

فإذن ما من جزئ ، ولو في مثقال ذرة ، إلا وله سبب ، فيعرف بسببه — وفي

نسخة « سببه » — بنوع كلي ، ليس — وفي نسخة « فليس » — فيه إشارة إلى

وقت وزمان ، ويبقى عارفاً به أزلاً وأبداً — وفي نسخة « أبداً وأزلاً » — فلا يعزب

عن علمه مثقال ذرة ، ومع ذلك فإن جميع أحواله متشابهة ، ولا يتغير مهما فرض

الأمر كذلك .

(١) هذا أيضاً داخل ضمن النفي المدلول عليه بقوله (وليست نسبة العلم إلى المعلوم . . . إلخ)

الدعوى السابعة : أن الأول مرید وله إرادة ، وعناية ، وأن ذلك لا يزيد على ذاته .

وبيانه : أن الأول فاعل ؛ فإنه ظهر أن كل الأشياء حاصلة منه ، فهي فعله ،

والفاعل إما أن يكون فاعلاً بالطبع المحض ،

أو بالإرادة .

والطبع المحض هو الفعل المنفك عن العلم بالمفعول ، وبالفعل .

وكل فعل لا يخلو عن العلم ، فلا يخلو عن الإرادة ،

والكل فائض من ذات الله تعالى مع علمه بأنه فائض منه ،

وفيضانه منه غير مناف لذاته ، حتى يكون كارهاً ، فلا كراهة فيه له ، فهو

إذن راض بفيضانه — وفي نسخة « لفيضانه » — منه .

وهذه الحالة يجوز أن يعبر عنها بالإرادة .

ومبدأ فيضان الكل منه ، علمه بوجه النظام في الكل ، فيكون علمه سبب

وجود المعلوم .

فإذن إرادته علمه .

وكل فعل إرادى ، فلا يخلو :

إما أن يكون عن اعتقاد جزم .

أو علم ، أو ظن ، أو تخيل .

أما العلم — وفي نسخة « أما الفعل » — فكفعل المهندس بموجب العلم الحقيقي .

وأما الظن فكفعل المريض في الاحتراز عما يتوهمه مضرراً .

وأما التخيل فطلب النفس الشيء الذى يشبه المحبوب ، مع علمه بأنه غيره ،

وكامتناعه عن الشيء الذى — وفي نسخة بدون كلمة « الذى » — له شبه — وفي نسخة

« يشبهه » — بما يكرهه .

وفعل الأول لا يجوز أن يكون بظن أو تخيل ؛ لأن هذه عوارض لا تثبت

ولا تدوم ، فينبغى أن يكون بعلم عقلى حقيقى .

والآن يبقى أنه كيف يكون العلم سبباً لوجود شيء ، وأنه بمعرفة أن الأشياء حصلت منه بعلمه ؟

أما الأول فلا يعلم إلا مثال - وفي نسخة « بمثال » - مشاهدة النفس ، فنحن إذا وقع لنا تصور لشيء محبوب ، انبعث من التصور قوة الشهوة ، فإن استحسنت وتم الشوق ، وانضاف إليه تصورنا أنه ينبغي أن يكون ، انبعث - وفي نسخة « انبعث » - القوة المنبثة في العضلات ، وحركت الأوتار ، وحصلت - وفي نسخة « وحصل » - منه حركة - وفي نسخة « حركت » - الأعضاء الآلية ، وحصل الفعل المطلوب .

كما نتخيل صورة الخط الذي نريد كتبتة ، ونوهم أنه ينبغي أن يكون ، فتنبعث قوة الشوق إليه ، فتتحرك - وفي نسخة « فتحرك » - به اليد والقلم ، وتحصل صورة الخط كما تصورناه ،

ومعنى قولنا (إنه ينبغي أن يكون) أن - وفي نسخة « أى » - نعلم أو نظن أنه نافع لنا ، أو لذيذ لنا ، أو خير في حقنا ،

فإذن حركة اليد حصلت من القوة الشوقية ،

وحركة القوة الشوقية حصلت من التصور .

والعلم بأن الشيء ينبغي أن يكون .

فقد وجدنا العلم فينا مبدأ لحصول شيء .

وأظهر من هذا ، أن الذي يمشى على جذع ممدود بين حائطين مرتفعين ، غاية الارتفاع ، يتوهم في نفسه السقوط فيسقط . أى يحصل السقوط بتوهمه ، ولو كان ممدوداً على الأرض ، فشيء - وفي نسخة « فيمشى » - عليه ، ولا - وفي نسخة « ولم ^(١) » - يسقط ؛ لأنه لا يتوهم السقوط ولا يستشعره ، فيكون تصور السقوط ، وحضور صورته في الخيال ، سبباً لحصول المتصور ،

فقد صادفنا المثال من مشاهدة النفس

فنعود إلى الأول ونقول - وفي نسخة « فنقول » - :

فعل الأول :

(١) والأصح (لم) .

إما أن يصدر منه - وفي نسخة « عنه » - كما تصدر الحركة من القوة الشوقية وهو محال ؛ لأن الشوق والشهوة محال عليه ؛ فإنه طلب لأمر مفقود الأولى حصوله . وليس في واجب الوجود شيء - وفي نسخة « شيء ما » - بالقوة ، يطلب حصوله بحال ، كما سبقت أدلته ، فلا يبقى إلا أن يقال : إن تصور له نظام الكل سبب لفيضان النظام عنه ،

وأما نحن فإن تصورنا لصورة الخط والنقش لا - وفي نسخة « إنما » - يكون كافياً لوجود صورة الخط من حيث إن الأمور في حقنا منقسمة ، إلى ما يوافقنا ، وإلى ما يخالفنا ، فافتقرنا إلى قوة شوقية ، تخلق لنا في بعض الآلات ، نعرف الموافقة والمخالفة بالإضافة إليها .

فإذا انبعثت افتقرنا إلى آلات - وفي نسخة « الآلات » - وأعضاء نحركها في التحصيل لقصودنا - وفي نسخة « لمقصودنا » -

وأما الأول - وفي نسخة « والأول » - فنفس تصوره كاف لحصول المتصور ، ويفارقنا من وجه آخر ، وهو أننا لا بد أن - وفي نسخة « وأن » - نعلم أو نظن ، أو نتخيل ، أن ذلك الفعل خير لنا . وذلك في حق الأول محال ؛ لأن ذلك يوجب الغرض ، وقد بينا أن الغرض لا يحرك إلا ناقصاً ، فتكون إرادتنا باعتبار تخيلنا أنه خير لنا .

وتكون إرادته للنظام الكلي ، باعتبار علمه بأنه خير في نفسه ، وأن الوجود خير من العدم في ذاته . وأن الوجود يمكن على أقسام . وأن الأتم والأكمل من جملة تلك - وفي نسخة بدون كلمة « تلك » - الأقسام ، واحد ، وما عداه ناقص بالإضافة إليه .

والأكمل خير من الأنقص .

وذات الأول ذات يفيض منه لا محالة ، كل وجود على الوجه - وفي نسخة « وجه » - الأتم والأكمل على تربيته - وفي نسخة « تربيته » - الممكن فيه إلى غاية النظام ،

وتكون معنى عنايته بالخلق ،

أنه علم مثلاً أن الإنسان يفتقر إلى آلة باطشة ، لو لم تكن له لكان ناقصاً ،

ولكان شرّاً في حقه ،

وأن الآلة الباطشة ينبغي أن تكون ، مثل اليد والكف ،

وأنه لابد أن — وفي نسخة « وأن » — تكون رؤوسها منقسمة بالأصابع ؛

إذ لو لم تكن لامتنع البطش ،

وأن الأصابع يمكن أن يكون لها أوضاع كثيرة ، وأن تكون الخمسة في صف

واحد ، كما أن الأربعة في صف واحد ، ويمكن أن تكون الأربعة في صف

الإبهام ، في مقابلتها ، من حيث يدور على جميعها ، ويمكن أن تكون في

صفين ، وعلى وجوه مختلفة ،

وأن ما يراد من اليد في اختلاف حركاتها ؛ ليكون باطشاً مرة ، وضارياً

أخرى ، ودافعاً تارة ، لا يكمل إلا بهذه الصورة المشاهدة .

فيكون علمه به سبباً لوجوده .

نعم نسبة علمه إلى سائر الأوضاع — وفي نسخة بزيادة « واحد » ، ولكن يعين

هذا الوضع ويميزه عن سائر الأوضاع — ؛ لأن الخير والكمال فيه ، وذاته ذات

يترجح — وفي نسخة « يترجح فيه » — فيضان الخير منه ، على فيضان الشر .

ولست أريد الخير والشر في حقه ، بل في نفسه ، وبالإضافة إلى الخلق .

فإذن جميع الموجودات : من عدد الكواكب ، ومقدارها ، وهيأة الأرض

والحيوانات ، وكل موجود ، فإنما وجد على الوجه الذي وجد ؛ لأنه أكمل — وفي

نسخة « على أكمل » — وجوه الوجود . وما عداه من الإمكانات ناقص

بالإضافة إليه .

بل لو خلق الأعضاء الآلية للحيوانات ، ولم يهداها إلى — وفي نسخة « وإلى » —

وجه استعمالها ، كان أيضاً معطلا ، فقد خلق المنقار للفرخ ، الذي ينفلق — وفي

نسخة « ينقر » — منه البيض ، فلو لم يهده إلى الاستعمال — وفي نسخة « استعماله »

واشتغل — وفي نسخة « اشتغل » — في الحال بالالتقاط ، لكان معطلا .

فتمت العناية بتمام الخير ، وتم الخير بالهداية بعد الخلق ، كما أخبر عنه تعالى

— وفي نسخة « الله تعالى » — وقال : (الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى)

وقال — وفي نسخة « وقال عز وعلا » — (الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ)

وقال — وفي نسخة « وقال سبحانه » — (وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى) .

فهذا معنى الإرادة والعناية ، وهو راجع إلى العلم لا يزيد عليه ، والعلم

لا يزيد على الذات كما سبق .

فأما أن يكون فعله لغرض ، أو من غير علم فلا .

فإن قيل : وأى بعد ، في أن يكون له قصد ، كما لنا قصد مع العلم — وفي

نسخة « العلوم » — ويكون — وفي نسخة « فيكون » — قصده إفاضة الخير على الغير

— وفي نسخة « على غيره » — لا لأجل نفسه ، كما أنا قد نقصد إنقاذ غريق — وفي

نسخة « الغريق » — لا لغرض ، بل نريد إفاضة الخير .

قيل : القصد من ضرورته ، أن يكون المقصود أولى بالقاصد — وفي نسخة

« إلى القاصد » — من نقيضه ، وذلك يشعر بالغرض . والغرض يدل على النقص .

وأما نحن فلا يتصور منا قصد إلا لغرض ، وهو طلب ثواب ، أو محمدة ،

أو أن نكسب خلق الفضيلة في أنفسنا ، بفعل الخير .

فلو كان الفعل وعنده بمثابة واحدة في حقنا ، استحال أن يكون لنا قصد

وانبعاث إليه ، إذ لا معنى للقصد إلا الميل ، إلى ما يقدر موافقاً ، فإن لم يعن

بالقصد هذا ، فهو — وفي نسخة بدون عبارة « فهو » — لفظ محض لا مفهوم له .

الدعوى الثامنة : كونه قادراً ،

وبرهانه : أن القادر عبارة عن فعل إن شاء ، ولم يفعل إن شاء — وفي نسخة

« عمن إن شاء فعل ، وإن لم يشأ لم يفعل » —

وهو بهذه الصفة ؛ فإننا قد بينا أن مشيئته علمه ، وأن ما علم أن الخير فيه فقد

كان ، وما علم أن الأولى به أن لا يكون ، لم يكن .

فإن قيل : كيف يصح هذا ، ولا يقدر على إفناء السموات والأرض عند^(١)

هؤلاء .

فيقال : لو أراد لأفنى — وفي نسخة « لأفناها » — إلا أنه ليس يريد ، فقد

(١) قوله (عند هؤلاء) يشعر بأنه يحكي كلاماً على لسان غيره . فهو بالرغم من أمانيه في النقل ،

وقدرته على حسن العرض ، متمش مع مبدئه الذي أوضحه في صدر الكتاب ، وهو أن الكلام تصوير

لأفكار الفلاسفة تمهيداً للرد على ما يستحق الرد منها .

— وفي نسخة « وقد » — سبقت مشيئته الأزلية بالوجود على الدوام ؛
ولأن الخير في الوجود الدائم ، لا في الفناء . والهلاك . والقادر قادر
باعتبار أنه يفعل إن شاء لا باعتبار أنه لابد وأن يشاء ؛ إذ يقال : فلان قادر على
أن يقتل نفسه ، وإن علم أنه لا يقتل ، وهو صادق .

والله تعالى قادر على إقامة القيامة الآن ، وإن كنا نعلم أنه ليس يفعله .

وعلى الجملة : خلاف المعلوم مقدور ؛ فإذا هو قادر على كل ممكن ، بمعنى
أنه لو أراد لفعل — وفي نسخة « يفعل » —

وقولنا : لو أراد لفعل — وفي نسخة « يفعل » بدل « لو أراد لفعل » — شرطى
متصل . وليس من شرط صدق الشرطى ، أن تصدق الجملة من جزئيه ، بل
يجوز أن يكونا كاذبين ، أو أحدهما ، ويكون هو صادقاً .

فقول القائل : الإنسان لو طار ، لتحرك في الهواء ، فهو صادق ، وكلا جزئيه
كاذبان .

ولو قال : لو طار الإنسان — وفي نسخة بدون كلمة « الإنسان » — لكان
حيواناً ، فهو صادق ، ومقدمه كاذب ، وتاليه صادق .

فإن قيل : قولكم : لو أراد لفعل يشعر بأنه يتصور أن يستأنف إرادة شيء ،
وهذا يدل على التغير ،

قيل : العبارة الصحيحة أن يقال : هو قادر بمعنى أن كل ما هو مريد له ،
فهو كائن ، وما ليس مريداً له فغير كائن .

والذى هو مريد له ، لو جاز أن لا يكون مريداً له ، لما كان . والذى ليس
هو مريداً له ، لو جاز أن يريده ، لكان .

فهذا معنى قدرته وإرادته ، وقد رجعا جميعاً إلى علمه ، ورجع علمه إلى
ذاته ، فليس — وفي نسخة « فلم » — يوجب شيء منه كثرة فيه .

الدعوى التاسعة : أن الأول حكيم ؛ لأن الحكمة تطلق على شيئين :

أحدهما : العلم ، وهو تصور الأشياء بتحقيق الماهية والحد ، والتصديق فيها
باليقين المحض المحقق .

والثاني : الفعل — وفي نسخة « على الفعل » — بأن يكون مرتباً محكماً جامعاً ،
لكل ما يحتاج إليه من كمال وزينة .

والأول عالم بالأشياء على ما هي عليه — وفي نسخة « عليها » — علماً هو أشرف
أنواع العلوم .

فإن علمنا ينقسم :

إلى ما لا يحصل به وجود المعلوم ، كعلمنا بصورة السماء والكواكب ، والحيوان
والنبات .

وإلى ما يحصل به وجود المعلوم ، كعلم النقاش بصورة النقش ، التى يخترعها
— وفي نسخة « الذى يخترعه » — من تلقاء نفسه ، من غير مثال سابق يحدّيه .

فيوجد النقش منه ، فيكون علمه سبب وجود المعلوم .

فإذا نظر إليه غيره وعرفه ، كان المعلوم في حقه سبب وجود العلم .

والعلم — وفي نسخة بدون عبارة « والعلم » — الذى يفيد الوجود أشرف من العلم
المستفاد من الوجود .

وعلم الأول بنظام الوجود ، هو مبدأ نظام الكل كما سبق . فهو أشرف العلوم .

وأما نظام أفعاله ، ففي غاية الإحكام ؛ إذ أعطى كل شيء خلقه ثم هدى ،

وأنعم عليه بكل ما هو ضرورى له ، وبكل ما هو محتاج — وفي نسخة « وبكل

ما يحتاجه » — إليه وإن لم يكن في غاية الضرورة ، وبكل — وفي نسخة « وكل » —

ما هو زينة وتكملة ، وإن لم يكن في محل الحاجة ، كتقويس الحاجبين ، وتقدير

اخصص القدمين ، وإنبات اللحية الساترة لتشجيع البشرة في الكبر . إلى — وفي نسخة

« وإلى » — غير ذلك من لطائف تخرج عن الحصر ، في الحيوان ، والنبات ،

وجميع أجزاء العالم .

الدعوى العاشرة : أنه جواد ؛ لأن إفادة الخير والإنعام به ينقسم — وفي

نسخة « منقسم » —

إلى ما يكون لفائدة وغرض ، يرجع إلى المفيد .

وإلى ما ليس كذلك — وفي نسخة بدون عبارة « وإلى ما ليس كذلك » —

والفائدة تنقسم :

إلى ما هو مثل المبدول ، كمقابلة المال بالمال .

وإلى ما ليس مثلاً ، كمن يبذل المال رجاء الثواب أو المحمدة ، أو اكتساب صفة الفضيلة ، وطلب الكمال به — وفي نسخة بدون عبارة « به » — وهذا أيضاً معاوضة ومعاملة ، وليس بجود ، كما أن الأول معاملة ، وإن كان العوام يسمون هذا ^(١) جوداً .

بل الجود هو إفادة ما ينبغي من غير عوض ؛ فإن واهب السيف ممن لا يحتاج إليه ، ليس بمنعم .

والأول قد أفاض الوجود على الموجودات كلها كما ينبغي ، وعلى ما ينبغي من غير إدخار ممكن ، من ضرورة ، أو حاجة ، أو زينة . وكل ذلك بلا غرض — وفي نسخة « بلا عوض » — ولا فائدة ، بل ذاته ذات يفيض منه على الخلق كلهم ، ما هو لائق بهم ، وهو الجواد الحق ، واسم الجواد — وفي نسخة « الجود » — على غيره مجاز .

الدعوى الحادية عشرة : — وفي نسخة « الدعوى الحادى عشر » — أن الأول مبتهج بذاته ؛ وأن عنده — وفي نسخة « غيره » — من المعنى الذى يعبر عن نظيره فى حقنا ، باللذة والطرب — وفي نسخة « والطيبة » — والفرح والسرور بجمال ذاته وكماله ، ما لا يدخل تحت وصف واصف .

وأن الملائكة المقربين ، اللذين سيقام البرهان على وجودهم ، من الابتهاج واللذة بمطالعة جمال الحضرة الربوبية ، ما يزيد على ابتهاجهم بجمال أنفسهم وتعرف — وفي نسخة « تعرف » — هذا بتقديم أصول :

الأصل الأول : — وفي نسخة « الأول » — أن تعرف معنى اللذة والألم ، فإن كان يرجع إلى أمر زائد على إدراك مخصوص ، لم يتصور فى حقه .

وإن رجع إلى إدراك موصوف بصفة ، وثبت أن إدراكه على تلك الصفة ، يثبت الدعوى لا محالة .

واللذة والألم بالضرورة يرتبطان — وفي نسخة « مرتبطان » — بالإدراك ، فحيث لا إدراك فلا لذة ولا ألم .

والإدراك فى حقنا نوعان :

(١) اسم الإشارة عائد على القسم الثانى من الفائدة .

حسى : وهو الظاهر المتعلق بلذة الحواس الخمس .

وباطنى : وهو العقلى ، والوهمى .

وكل واحد من هذه الإدراكات ، ينقسم باعتبار نسبة متعلقها إلى القوة المدركة بثلاثة أقسام :

أحدها : إدراك ما هو ملائم للقوة المدركة ، وموافق لطبعها — وفي نسخة « لطبعه » — .

والثانى : إدراك المنافى

والثالث : إدراك ما ليس بمناف ، ولا بملائم — وفي نسخة « ملائم » —

فالألذة عبارة عن إدراك الملائم فقط .

والألم عبارة عن إدراك المنافى .

وأما إدراك ما ليس بملائم ولا بمناف — وفي نسخة « ومناف » — فليس يسمى لا ألماً ، ولا لذة .

ولا ينبغي أن تظن أن الألم عبارة عن صفة ، تتبع إدراك المنافى ، بل هو عينه ، فلا يتصور ملافاة المنافى للقوة المدركة مع الإدراك ، إلا ويصدق اسم الألم ، ويتحقق معناه ، وإن قدر عدم كل ما سواه .

وكذا اللذة .

فالإدراك اسم عام ، وينقسم :

إلى لذة

وإلى ألم .

وإلى ما — وفي نسخة « وما » — ليس بألم ولا لذة ، فهو — وفي نسخة « فهما » — غير زائد — وفي نسخة « زائدين » — عليه .

الأصل الثانى : وفي نسخة « الثانى » — أن يعرف أن ملائم كل قوة فعلها — الذى هو مقتضى طبعها ، من غير آفة .

فإن كل قوة خلقت ليصدر منها فعل من الأفعال ، وذلك — وفي نسخة « فذلك » — الفعل مقتضى طبعها .

فمقتضى طبع القوة الغضبية ، الغلبة ، وطلب الانتقام . ولذتها إدراك — وفي

نسخة « هي إدراك » — الغلبة .

ومقتضى طبع الشهوة ، الذوق .

ومقتضى الخيال والوهم ، الرجاء ، وبه يلتذ .

وهكذا ، لكل قوة من القوى .

الأصل الثالث : — وفي نسخة « الثالث » — أن العاقل الكامل تقوى فيه القوى الباطنة ، على القوى الظاهرة . ويستحقّر لذات القوى الحسية عند لذات القوى العقلية والوهمية .

والناقص تقوى فيه القوى الحسية على القوى العقلية والوهمية .

ولذلك إذا خير المرء بين الحلو الدسم ، وبين الاستيلاء على الأعداء ، ونيل أسباب الرياسة والعلو ، فإن كان المخير ساقط الهمة ، ميت القلب ، خامد — وفي نسخة « جامد » — القوى الباطنة ، اختار الهريسة والحلاوة عليه .

وإن كان المخير عسليّ الهمة ، رزين العقل ، استحقّر لذة المطعوم ، بالإضافة إلى ما ينال من لذة الرياسة والغلبة على الأعداء .

ونعني بالساقط ^(١) الهمة ، الناقص في نفسه ، الذي مانت قواه الباطنة ، أو لم يتم بعد ، حياتها ، كالصبي ؛ فإن قواه الباطنة بعد ، لم تخرج من القوة إلى الفعل .

الأصل الرابع : — وفي نسخة « الرابع » — أن كل قوة فإن — وفي نسخة « فإنما » — لها لذة إدراك ما هي قوة عليه ؛ إذا كان موافقاً لها ، ولكن تتفاوت اللذات ، بحسب تفاوت

الإدراكات .

والقوى المدركة .

والمعاني المدركة .

فهذه — وفي نسخة « وهي » — ثلاثة — وفي نسخة « ثلاث » — ماثرات

لتفاوت — وفي نسخة « بتفاوت » — اللذات :

المثارة الأولى ^(٢) : — وفي نسخة « مثارة الأولى » — تفاوت القوى المدركة ،

فكلما كانت القوة — وفي نسخة « القوى » — أقوى في نفسها ، وأشرف في جنسها ، كانت لذتها أتم ؛ فإن لذة الطعام بحسب قوة شهوة الطعام ، ولذة الجماع كذلك . ولذة العقلية أشرف في جنسها ، من لذة الحسيات ؛ فلذلك غلبتها ، حتى اختار العاقل اللذات العقلية على المأكولات ، والمحسوسات .

والثاني ^(١) : تفاوت الإدراكات ، فكلما كان الإدراك أشد — وفي نسخة « فإن الإدراك مهما كان أشد » — كانت اللذة أتم .

ولذلك لذة النظر إلى الوجه — وفي نسخة « للوجه » — الجميل ، على قرب ، وفي موضع مضى ، أتم من لذته في إدراكه من بعد ؛ لأن إدراكه من القرب أشد .

والثالث ^(٢) : وفي نسخة « الثالث » — تفاوت المدرك ؛ فإنه أيضاً يتفاوت في باب الملازمة ، والمخالفة ، فكلما كان أتم في جهته ، كانت اللذة أو الألم — وفي نسخة « والألم » — أتم ، كما تتفاوت اللذة بتفاوت الوجوه — وفي نسخة « الوجه » — في — وفي نسخة بدون كلمة « في » — الحسن والقبح . فاللذة من الأحسن ، أكثر لا محالة ، والألم من الأقبح — وفي نسخة « قبيح » — أكثر .

الأصل الخامس ^(٢) : هو — وفي نسخة « وهو » — نتيجة الأصول السابقة — وفي نسخة « السالفة » — أن اللذة العقلية التي لنا — وفي نسخة « لها » — لا بد وأن تكون أقوى من اللذات الحسية :

فإننا إن نظرنا إلى القوة ، وجدنا القوة العقلية أقوى وأشرف من الحسية ؛ إذ سنين في (كتاب النفس) أن القوى الحسية لا تكون إلا في آلات جسمية ، وأنها تفسد بإدراك مدركاتها ، إذا قويت ؛ إذ لذة العين في الضوء ، وألمه في الظلمة ، والضوء القوى يفسدها .

وكذا الصوت القوى يفسد السمع ويمنعه من إدراك الخفي بعده ، والمدركات العقلية الجلية ، تقوى العقل وتزيده نوراً ، وكيف لا ، والقوة العقلية قائمة بنفسها ، لا تقبل التغير والاستحالة .

(٢) كذا في الأصول .

(١) كذا في الأصول .

(٢) اتفقت المراجع هنا على التعبير بـ (الأصل الخامس) وهو في الترتيب (رابع)

(٢) كذا في الأصل

(١) كذا في الأصلين

والحسية في جسم مستحيل .
وأقرب الموجودات الأرضية إلى الأول ، وأشدها مناسبة ، هي القوة العقلية ،
كما سيأتى .

وأما إدراك العقل فيفارق إدراك الحس من وجوه :
إذ يدرك العقل الشئ — وفى نسخة « الشئ والعقل » — على ما هو عليه ،
من غير أن يقترن به ما هو غريب عنه .

والحس لا يدرك اللون ، ما لم يدرك معه العرض والطول ، والقرب والبعد ،
وأموراً — وفى نسخة « وأمور » — آخر غريبة عن ذات اللون .
والعقل يدرك الأشياء مجردة ، كما هي ، ويجردها عن قرائنها — وفى نسخة
« جوانبها » — الغريبة .

وأيضاً فإدراك الحس يتفاوت ، فبرى الصغير كبيراً ، والكبير صغيراً .

وإدراك العقل يطابق المدرك ، ولا يتفاوت . بل :

إما أن يدركه كما هو عليه .

أو لا يدركه .

وأما المدرك : فمدركات الحس : الأجسام ، والأعراض الحسية المتغيرة ،
ومدركات العقل : الماهية الكلية الأزلية ، التى يستحيل تغييرها

ومن مدركاته — وفى نسخة « مدركاتها » — ذات الأول الحق الذى يصدر منه
— وفى نسخة « منه يصدر » — كل جمال وبهاء فى العالم .

فإذن لا قياس للذة الحسية إلى العقلية .

الأصل السادس : — وفى نسخة « السادس » — أنه لا يبعد أن يحضر
المدرك الموجب للذة ، ولا يشعر الإنسان بلذته ؛ لكونه غافلاً أو مشغولاً ،
— وفى نسخة بزيادة « بأفة غيرت مزاجه عن طبعه » كالمفكر
— وفى نسخة « المفكر » — الغافل عن الألحان الطيبة ؛ أو لكونه ممنواً بأفة غيرت
مزاجه عن طبعه ، كالذى يستلذ أكل الطين ، أو شيئاً جامضاً لطول إلفه ؛
فإن طول الممارسة ربما يحدث ملاءمة — وفى نسخة « ملازمة » — بينه وبين طبعه ،
فيستلذ ما هو مكروه ، بالإضافة إلى الطبع الأصلى .

وكالذى به مرض (يوليموس) فإن جميع أجزائه محتاج إلى الغذاء ، وفى
معدته آفة تتمعه من الإحساس بشهوة الطعام ، وتوجب كراهية له .
وذلك لا يدل على أن الطعام ليس لذيداً فى نفسه ، بالإضافة إلى الطبع
الأصلى .

وقد يكون عدم إدراك اللذة ، لضعف القوى المدركة .

فالبصر الضعيف قد يتأذى بلزاء ضوء — وفى نسخة « بأذى ضد » — وإن
كان ذلك موافقاً ولذيداً بالإضافة إلى الطبع السقيم .
فإذن بهذا يندفع سؤال من يقول : لو كانت العقلية ألد ، لكانت لذتنا
بالعلوم ، وألنا بفقدنا ، يزيد على لذتنا — وفى نسخة « لذتنا » — بالحسيات ،
وألنا بفقدنا .

فيقال : سبب ذلك خروج النفس عن مقتضى الطبع بالعادات
الرديّة ، والآفات العارضة ، ووقوع الإلف مع المحسوسات ، واشتغال النفس
بمقتضى الشهوات ؛ فإن ذلك نازل فى القلب والنفس بمتزلة المرض ، والخدر فى
العضو .

وقد يصيب العضو الخدر نار تحرقه ، وهو لا يحس بها ؛ فإذا زال الخدر
أحس .

والنائم قد يعانقه معشوقه ، وكذا المريض المغطى عليه ، فإذا أفاق أحس .
وعوارض البدن أوجبت مثل هذا الخدر ، فإذا فارق النفس البدن ، بالموت ،
أدرك ما هو حاصل للنفس :

من ألم الجهل إن كان جاهلاً ردىء الخلق .
ولذة العلم ، إن كان عالماً ذكياً الطبع .

* * *

فترجع إلى المقصود^(١) ونقول :

إن — وفى نسخة بدون كلمة « إن » — الأول مدرك لذاته ، على ما هو عليه
من الجمال والبهاء ، الذى هو مبدأ كل جمال وبهاء ، ومنبع كل حسن — وفى

(١) أى بعد التهديد بما مر من الأصول .

نسخة « خير » — ونظام .

فإن نظرنا إلى المدرك ، فهو أجل الأشياء وأعلاها .

وإن نظرنا إلى الإدراك ، فهو أشرفها وأتمها .

وإن نظرنا إلى المدرك لذلك — وفي نسخة « فهو كذلك » — بدل « لذلك » —

فهو إذن أقوى مدرك ؛ لأجل مدرك ، بآتم إدراك — وفي نسخة « الإدراك » —

لما — وفي نسخة « بما » — هو عليه من العظمة والجلال ،

فلينظر الإنسان إلى سروره بنفسه ، إذا استشعر كماله في الاستعلاء — وفي

نسخة « الاستيلاء » — بالعلم ، على الكل ، والاستعلاء — وفي نسخة « الاستيلاء » —

بالغلبة والملك على جميع الأرض ، إذا انضاف إليه صحة البدن ، — وفي نسخة

بزيادة « وجمال الصورة » — وانقياد كافة الخلق .

فإن ذلك لو تصور اجتماعه لشخص ، لكان في غاية اللذة ، مع أن كل ذلك

— وفي نسخة « أن ذلك » — مستعار من الغير ، ومعرض للزوال ، ولا يرجع إلا إلى

معرفة بعض المعلومات ، والاستيلاء على جزء من جوانب الأرض — وفي نسخة « من

الكائنات وهو الأرض » — التي لا نسبة لوجودها إلى أجسام العالم ، فضلاً عن

الجواهر العقلية ، والنفسية .

فقياس لذة الأول إلى لذتنا ، كقياس كماله إلى كمالنا ، إذا فرضت لنا

مثل هذه الحالة .

وقد قال (أرسطوطاليس) : لو لم يكن له من اللذة بإدراك جمال

ذاته ، إلا ما لنا من اللذة بإدراكه ، مهما التفت إلى جماله ، وقطعنا نظرنا عما دونه ،

واستشعرنا عظمتة وجماله ، وجلاله ، وحصول الكل على أحسن النظام منه ،

وانقيادها له على سبيل التسخير ، ودوام ذلك أزلاً وأبداً ، من غير إمكان تغير ،

لكانت تلك اللذة لا تقاس بها لذة .

فكيف . . . ؟ — وفي نسخة « كيف » — وإدراك لذاته لا يناسب إدراكنا

له ؛ فإننا لا ندرك من ذاته وصفاته إلا أموراً مجملة — وفي نسخة « جمالية » — يسيرة .

وأما الملائكة فلإنها تعرف أيضاً — وفي نسخة « أيضاً تعرف » — أنفسها

بالأول ، وهم على الدوام في مطالعة ذلك الجمال ، على ما سيأتى بيانه ، فلذتهم أيضاً

دائمة ، ولكنها دون لذة الأول ، بل لذتهم بإدراك الأول ، فوق لذتهم بإدراك

أنفسهم ، بل كانت — وفي نسخة « كان » — لذتهم بأنفسهم ، من حيث رأوا

أنفسهم عبيداً له مسخرين .

ومثاله : الذي يعيش ملكاً من الملوك ، فأقبل عليه ، وقبله لخدمته — وفي

نسخة « بخدمته » — كان تبججه وابتهاجه وتفاخره بمشاهدة جمال الملك ، وكونه

عبداً مقبولا عنده ، أكثر من تبججه بحسبه ، وقوته ، وأبيه ، ونسبه .

وكما أن سرورنا أكمل من سرور البهائم ، لما بيننا وبينها من التفاوت ، في

الكمال بالقوة والعقل — وفي نسخة « والفعل » — واعتدال الحلقة ، فسرور

الملائكة أيضاً أكثر من سرورنا ، وإن لم يكن لهم شهوة البطن والفرج ، وذلك

لقربهم من رب العالمين ، وأمنهم من زوال ما هم فيه ، أبد الآبدين .

والإنسان له سبيل إلى أن يكسب سعادة أبدية ، بأن يخرج القوة العقلية من

القوة إلى الفعل ، لينتقش — وفي نسخة « بأن ينتقش » — بهيأة — وفي نسخة

« فيها » بدل « بهيأة » — الوجود كله ، على ترتيبه .

فيدرك الأول ، والملائكة ، وما بعدها من الموجودات . وربما يحس بأدنى لذة

من الاطلاع عليها في هذه الحياة لمكان اشتغاله — وفي نسخة « مع اشتغاله » —

بالبدن ، فإذا فارق البدن بالموت ، وارتفع المانع ، تكاملت اللذة ، وانكشف

الغطاء ، ودامت السعادة الأبدية — وفي نسخة بدون كلمة « الأبدية » — أبد

الآبدين .

ويلتحق بالملا الأعلى ، ويكون — وفي نسخة « فيكون » — رفيق الملائكة في

القرب من الأول الحق ، قريباً بالصفة لا بالمكان .

وهذه هي معنى — وفي نسخة « فهذا معنى » — السعادة فقط ، والله أعلم

بالصواب — وفي نسخة بدون عبارة « والله أعلم بالصواب » — .

خاتمة القول في الصفات

قد ظهر لك من هذه الجملة أنك لا تعرف الغائب إلا بالشاهد .

ومعناه أن كل ما سألت عن كفيته ، فلا سبيل إلى تفهيمك إلا أن يضرب لك مثال من مشاهداتك — وفي نسخة « مشاهدتك » — الظاهرة — وفي نسخة « الظاهر » — بالحس ؛ أو الباطنة في نفسك ، بالعقل .

فإذا قلت : كيف يكون الأول عالماً بنفسه ؟

فجوابك الشافي هو — وفي نسخة بدون كلمة « هو » — أن يقال : كما تعلم أنت نفسك ، فتفهم الجواب .

وإذا قلت : كيف يعلم الأول غيره ؟ فيقال : كما أنت تعلم غيرك ، فتفهم — وفي نسخة بدون عبارة « فتفهم » —

فإذا قلت : فكيف — وفي نسخة « كيف » — يعلم بعلم واحد بسيط « ائثر المعلومات ؟ فيقال : كما تعرف جواب مسألة دفعة واحدة ، من غير تفصيل ، ثم تشتغل بالتفصيل .

فإذا قلت : فكيف — وفي نسخة « كيف » — يكون علمه بالشيء مبدأ وجود ذلك الشيء ؟ فيقال : كما يكون توهمك السقوط على الجذع ، عند المشي عليه ، مبدأ السقوط .

فإذا قلت : فكيف — وفي نسخة « كيف » — يعلم الممكنات كلها ؟ فيقال : يعلمها بالعالم بأسبابها ، كما تعلم حرارة الهواء في الصيف ، القابل لمعرفةك تحقيقاً بأسباب الحرارة .

فإذا — وفي نسخة « وإذا » — قلت : كيف يكون ابتهاجه بكماله ، وبهائه ؟ فيقال : كما يكون ابتهاجك به — وفي نسخة بدون عبارة « به » — إذا كان لك — وفي نسخة « ذلك » — كمال تمييز به عن الخلق ، واستشعرت ذلك الكمال .

والمقصود أنك لا تقدر على أن تفهم شيئاً من الله تعالى ، إلا بالمقايسة إلى شيء في نفسك .

نعم تدرك من نفسك أشياء تتفاوت في الكمال — وفي نسخة « بالكمال » — والنقصان ، فتعلم مع هذا ، أن ما فهمته في حق الأول ، أشرف وأعلى مما فهمته في حق نفسك ، فيكون ذلك إيماناً بالغيب مجملًا . وإلا فتلك الزيادة التي توهمتها لا تعرف حقيقتها ؛ لأن مثل تلك الزيادة لا يوجد في حقلك .

فإذن ، إن كان في الأول أمر ، ليس له نظير فيك ، فلا سبيل لك إلى فهمه البتة . وذلك هو ذاته ؛ فإنه وجود بلا ماهية زائدة على الوجود ، وهو منبع كل وجود — وفي نسخة « بزيادة بلا ماهية » — .

فإذا قلت : كيف يكون وجود بلا ماهية ؟ — وفي نسخة بدون عبارة « فإذا قلت : كيف يكون وجود بلا ماهية ؟ » — فلا يمكننا — وفي نسخة « فلا يمكنك » — أن نضرب لك مثلاً من نفسك ، فلا — وفي نسخة « ولا » — يمكنك إذن فهم حقيقة الوجود بلا ماهية .

وحقيقة ذات الأول ، وخاصيته ، هو أنه وجود — وفي نسخة « موجود » — بلا ماهية زائدة على الوجود ؛ وأن أنيته وماهيته واحد .

وهذا لا نظير له مما — وفي نسخة « فيما » — سواه ؛ فإن ما سواه جوهر ، أو عرض ، وليس هو بجوهر ^(١) ، ولا عرض .

وهذا أيضاً لا تتحققه — وفي نسخة « تحققه » — الملائكة ؛ فإنهم — وفي نسخة « فهم » — أيضاً جواهر ، وجودها غير ماهيتها ، وإنما الوجود — وفي نسخة « وجود » — بلا ماهية ، ليس إلا الله تعالى ،

فإذن لا يعرف الله إلا الله .

فإن قلت : فعلمنا أنه وجود — وفي نسخة « موجود » — بلا ماهية زائدة ، وأن حقيقته — وفي نسخة « وأنه حقيقة » — الوجود المحض ، هو علم بماذا ؟ إن لم يكن علماً به !!

قلنا : هو علم بأنه موجود . وهذا أمر عام .

(١) انظر فيما سبق هاشم ص ٢١٦ .

وقولك : إنه ليس غير الماهية ، بيان أنه ليس مثلك ، فهو — وفي نسخة « وهو » — علم ينفي المماثلة ، لا بالحقيقة المنزهة عن المماثلة ، كعلمك بأن زيداً ليس بصائغ ولا نجار ، فإنه ليس علماً بصنعة ، بل هو علم بنفى شئ عنه . وعلمك بإرادته وقدرته وحكمته يرجع كله إلى علمه بنفسه وبغيره .

وعلمك بأنه عالم بنفسه ، كأنه علم بلازم — وفي نسخة « ملازم » — مجمل — وفي نسخة « بجمل » — من لوازم ذاته ، لا بحقيقة ذاته ؛ فإن حقيقة ذاته أنه — وفي نسخة بدون عبارة « أنه » — هو الوجود المحض ، بلا ماهية زائدة .
فإن قلت : فكيف السبيل إلى معرفة الله تعالى ؟

فيقال : أن تعرف بالبرهان أن معرفته محال ، وأنه لا يعرفه غيره . وأن الذى يتصور أن يعلم منه أفعاله وصفاته ، ووجوده المرسل ، ونفى المثل عنه ، وأن تفهم وجود — وفي نسخة « وجوداً » — بلا ماهية ، لمن — وفي نسخة « على من » — ليس في نفسه وجود بلا ماهية ، حتى تقيسه به ، محال .
ووجود بلا ماهية زائدة ، ليس إلا له ، فلا يعرفه سواه .

ولهذا قال سيد الإنس والجن : (أنت كما أثبتت على نفسك لا أحصى ثناء عليك) — وفي نسخة « لا أحصى ثناء عليك ، أنت كما أثبتت على نفسك ، لا أحصى ثناء عليك » —

ولذلك قال الصديق الأكبر (العجز عن درك الإدراك إدراك)
نعم ، الناس كلهم عاجزون عن إدراكه ، ولكن الذى يعلم بالبرهان المحقق — وفي نسخة بدون كلمة « المحقق » — استحالة إدراكه .

فهو عارف مدرك ، أى مدرك لغاية ما يتصور للبشر أن يدركه . ومن عجز ولم يدرك أن العجز ضرورى — وفي نسخة « الضرورى » — بالبرهان الذى ذكرناه — وفي نسخة « ذكرت » — فهو جاهل به ، وهو كافة الخلق إلا الأولياء ، والأنبياء والعلماء الراسخون — وفي نسخة « والراسخون » — فى العلم .

المقالة الرابعة

وإذ — وفي نسخة « إذ » — قد عرفنا من ذكر صفات الأول ، فلا بد من ذكر أفعاله ، أعنى أقسام جميع الموجودات ؛ فإن كل ما سواه هو فعله .
حتى إذا عرفنا أقسام الموجودات ، ذكرنا فى المقالة الخامسة ، كيفية صدورها منه ، وكيفية ترتب سلسلة الأسباب والمسببات منه ، مع كثرتها ، ثم رجوعها بالآخرة — وفي نسخة « بالآخر » — إلى سبب واحد ، هو مسبب الأسباب .
والكلام فى هذه المقالة ، تحصره مقدمة — وفي نسخة « نحصره فى مقدمة » — وثلاثة أركان .

الأول : القول فى الأجسام التى هى فى مقعر فلك القمر ، وكيفية دلالتها على وجود السموات ، وحركاتها .
والثانى : القول — وفي نسخة بدون كلمة « القول » — فى السموات وسبب حركاتها .

والثالث : القول — وفي نسخة بدون كلمة « القول » — فى النفوس والعقول التى يعبر عنها بالملائكة الروحانية السهاوية والكروبيين .

* * *

أما المقدمة : ففيها تقسيمات ثلاث :

الأول : — وفي نسخة « الأولى » — أن الجواهر الموجودة باعتبار التأثير والتأثير تنقسم فى العقل بحسب الإمكان — وفي نسخة « تنقسم فى العقل إمكان » — إلى ثلاثة أقسام :
مؤثر لا يتأثر . ويعبر عنه اصطلاحاً بالعقول المجردة ، وهى جواهر (١) ليست منقسمة ، ولا مركبة .

(١) أدخل الغزالي (الجوهر) فى تعريف (العقل) ومعنى ذلك جواز إطلاق الجوهر على العقل ، انظر ما سبق ص ٢١٦ ، ٢٥١ .

ومتأثر لا يؤثر ، وهى الأجسام المتحيزة المنقسمة .

ومؤثر متأثر — وفى نسخة « ومؤثر ومتأثر » — يتأثر من العقول ، ويؤثر فى الأجسام . وتسمى النفوس . وهى أيضاً لاتتحيز ، وليست بجسم .
وأشرف الأقسام العقول التى لا تتغير ، ولا تحتاج إلى استفادة — وفى نسخة « استعارة » — أثر وكمال من غيرها . فكما لها حاضر معها ، ما فيها — وفى نسخة « وليس فيها » — شىء بالقوة .

وأخسها الأجسام المستحيلة المتغيرة

وأوسطها النفوس التى هى واسطة بين العقول والأجسام .

والنفوس — وفى نسخة بدون عبارة « والنفوس » — تتلقى من العقول أثراً ، وتفيض على الأجسام أثراً .

وهذه أقسام يقضى العقل بإمكانها .

أما وجودها فيحتاج إلى برهان .

نعم الأجسام معلومة الوجود بالحس .

وأما النفوس فتدل عليها حركات الأجسام .

وأما العقول ، فيدل عليها النفوس كما سيأتى .

تقسيم ثانى : الموجودات باعتبار النقصان والكمال تنقسم :

إلى ما هو بحيث لا يحتاج إلى — وفى نسخة بدون كلمة « إلى » — أن يمدد

غيره ليكتسب منه وصفاً له — وفى نسخة بدون عبارة « له » — بل كل ممكن له ،

فهو موجود له حاضر . ويسمى (تاماً) .

وإلى ما لم — وفى نسخة « مالا » — يحضر معه كل ممكن له ، بل لا بد من

— وفى نسخة « بل لا بد له من » — أن يحصل له ، ما ليس حاصلاً ، وهذا

يسمى (ناقصاً) قبل حصول التمام له .

ثم الناقص ينقسم :

إلى ما لا يحتاج إلى أمر خارج من ذاته ، حتى يحصل له ما ينبغى أن

يحصل . وهذا يسمى (مكتفياً)

وإلى ما يحتاج إليه ، ويسمى (الناقص المطلق)

وأما التام : فإن كان قد حصل له ما ينبغى ، وكان بحيث يحصل لغيره منه أيضاً ، فيسمى — وفى نسخة « يسمى » — فوق التمام ؛ لأنه فى نفسه تام ، وكأنه قد — وفى نسخة بدون كلمة « قد » — فضل منه لغيره .

تقسيم ثالث للأجسام خاصة : قد سبق أن الأجسام أخس أقسام الموجودات .

وهو منقسم :

إلى بسيط .

وإلى مركب .

أعنى انقساماً فى العقل بالإمكان ، وإن كان فى الوجود هو أيضاً — وفى نسخة « أيضاً هو » — كذلك .

ونعنى : (البسيط) الذى له طبيعة واحدة ، كالهواء ، والماء — وفى نسخة

« كالماء والهواء » —

وبالمركب الذى يجمع طبيعتين ، كالطين المركب من الماء والتراب .

وقد تحصل بالتركيب فائدة ، ليست فى البسائط ، كفائدة الحبر ؛ فإنها

لا توجد فى العفص والزاج .

ولكن البسيط هو أصل المركب ، ومقدم — وفى نسخة « وهو متقدم » — عليه

فى الوجود لا محالة ، بالرتبة ، وبالزمان .

والبسيط بالقسمة العقلية أيضاً ينقسم :

إلى ما يتأنى منه التركيب .

وإلى ما لا يتأنى .

ونعنى بما يقبل التركيب ، هو الذى يحصل من تركيبه فائدة ليست فى بسائطه .

والذى لا يتركب هو الذى يوجد — وفى نسخة « وجد » — كماله فى بسائطه ،

فلا — وفى نسخة « ولا » — يتصور زيادة عليه فى تركيبه ، وفى نسخة « بتركيبه » —

* * *

فإذا تمهدت هذه المقدمات ، فلنرجع إلى الركن الأول وهو القول فيما يدل عليه

الأجسام السفلية ، فنقول :

وجود الأجسام تحت مقعر فلك القمر ، معلوم بالملاحظة ، وهي قابلة للتركيب ؛ فإن الطين مثلاً مركب من الماء والتراب ، فنقول : هذا التركيب المشاهد يدل على وجود الحركة المستقيمة . وتدل الحركة من حيث مسافتها على ثبوت جهتين محدودتين مختلفتين بالطبع .

ويدل اختلاف الجهتين على وجود جسم محيط بها ، وهو السماء . وتدل الحركة من حيث حدوثها على أن لها سبباً ، ولسببها سبباً إلى غير النهاية — وفي نسخة « نهاية » —

ولا — وفي نسخة « فلا » — يمكن ذلك إلا بحركة السماء حركة دورية . وتدل الحركة أيضاً في الجسم على ميل فيه طبيعي ، وعلى طبع محرك ، وعلى زمان فيه الحركة .

فلنذكر وجه هذه الدلالات واللوازم .

فاللزام الأول : من التركيب ، الحركة المستقيمة .

ووجهه : أن الماء له حيز ، والتراب له حيز ، وكل واحد طبيعي ؛ إذ لا بد لكل جسم من مكان طبيعي ، كما سيأتى في الطبيعيات . فلا يحصل التركيب إلا بحركة أحدهما إلى حيز الآخر ؛ إذ لو لازم كل واحد حيزه ، لبقيا متجاورين غير مركبين .

فهذا ظاهر .

فإذن العقل يقضى قبل النظر في الوجود ، إلى أنه إن كان في الوجود تركيب ، من بسيطين ، فلا يمكن إلا بحركة مستقيمة .

وإن كانت محركة ، فلا تمكن إلا عن جهة ، وإلى — وفي نسخة « إلى » — جهة . فتحتاج إلى جهتين .

وهذا ظاهر .

ولا بد — وفي نسخة « فلا بد » — أن تكونا محدودتين ومختلفتين بالطبع .

أما اختلافهما بالطبع والنوع ؛ فإنما يلزم من حيث إن الحركة .

إما أن تكون طبيعية .

أو قسرية ، كما سيأتى .

فالطبيعية كحركة الحجر إلى أسفل ، وهي توجب أن يكون الحيز الذى يتركه مخالفاً للذى يطلبه ؛ إذ لو تشابها لاستحال أن يهرب من أحدهما ويطلب الآخر .

ولهذا لا يتحرك الحجر طبعاً — وفي نسخة « رجعا » بدل « طبعاً » — على وجه — وفي نسخة « على بسيط » — الأرض ؛ إذ بسيط الأرض متشابه في حقه ، فبالضرورة ينبغي أن تكون الجهة المهروب عنها ، مخالفة للجهة المقصودة .

وإن كانت قسرية ، كحركة الحجر إلى فوق ، فعنى القسرية أن يكون على خلاف الطبع ، فينبغى أن يكون فيه ميل طبيعي ، إلى جهة دون جهة ، حتى يتصور القسر .

وكل قسر فهو مرتب على الطبع .

وقد بان أن الميل الطبيعي إلى جهة دون جهة ، يوجب بالضرورة اختلاف الجهتين .

وأما كونهما محدودتين ، فعناه أن جهة السفلى مثلاً ، ينبغي أن يكون لها مراداً إذا انتهى إليه انقطع ، فيكون — وفي نسخة « ويكون » — منقطعه حده ونهايته .

وكذا جهة العلو .

وذلك لأدلة ثلاثة — وفي نسخة بدون كلمة « ثلاثة » —

أحدها : — وفي نسخة « إحداها » — أن الجهة إنما تكون في بعد لا محالة مشار — وفي نسخة « يشار » — إليه باليد إشارة حسية ؛ إذ الأمر العقلى الذى لا إشارة إليه ، لا يتصور أن يكون فيه حركة الجسم . وقد ذكرنا أن بعداً بلا نهاية محال^(١) ، فرض في الخلاء أو — وفي نسخة « و » — في الملاء .

الثانى : أن المفهوم من الجهة يقتضى أن يكون إلى حد معين . فإذا قلت : ينبغي أن يشير إلى — وفي نسخة « في » — جهة الشجر ، أو الجبل — وفي نسخة بدون عبارة « أو الجبل » — أو المشرق ، أو المغرب — وفي نسخة « أو الغرب » —

(١) راجع أدلة ذلك فيما سبق وقد ذكرنا لها ص ١٩٤ .

فينبغي أن يكون الشجر الذى الجهة جهته ، مشارا إليه .

وكل ما لا ينتهى إليه سلوك ، فلا إشارة إليه ، وما لا إشارة إليه ، فلا جهة له .
نعم يكون الشجر مرادا واحدا لجهة الشجر ؛ فإن فرض البعد بينك وبين الشجر ، غير متناه ، لم تتصور الإشارة إليه .

وكذلك إذا قلت : جهة السفلى . اقتضى أن يكون للسفل حد ، ومراد ، ومعنى — وفى نسخة « للسفل مرادا واحدا معنا » — ينتهى إليه ، هو — وفى نسخة بدون كلمة « هو » — أسفل السافلين .

وأن يكون للعلو كذلك .

وإلا فلو تبادت — وفى نسخة « تبادى » — إلى غير نهاية لم يمكن — وفى نسخة « يكن » — إليها إشارة البتة .

الثالث : هو أنك تعقل أن تكون الأشياء الواقعة فى جهة — وفى نسخة بدون كلمة « جهة » — السفلى بعضها أسفل من بعض ؛ فإن لم يكن للسفل مراد معين ، وحد يشار — وفى نسخة « مشار » — إليه ، حتى يكون الأقرب إليه أسفل ، والأبعد منه أعلى ، فلا معنى لكون البعض أسفل ، بل ينبغى أن تكون تلك الجهة ، متشابهة ، فلا يكون فيها أسفل وأعلى . فما — وفى نسخة « وإن » — لم يكن سفلى ، لا يكون — وفى نسخة « لم يكن » — أسفل .

فإذن لا بد من جهتين مختلفتين محدودتين ، لكل حركة مستقيمة .
والجهة بعد — وفى نسخة « فى بعد » — ولا بعد إلا فى جسم ، كما سيأتى ،
فى استحالة الخلاء .

فلا بد إذن — وفى نسخة بدون كلمة « إذن » — من جسم محدود ، يحدد الجهات ، حتى تتصور الحركة .

الدعوى الثانية اللازمة — وفى نسخة « اللازم » — من الأول : أن الجسم المحدد للجهات لا بد أن — وفى نسخة « وأن » — يكون محيطا بالجسم المستقيم الحركة ، إحاطة السماء بما فيها ؛ فإنه لا يتصور اختلاف الجهتين ، بالنوع والطبع ، إلا بجسم محيط ؛ ليكون المركز غاية البعد ، والمحيط غاية القرب ، ويكون بين القرب والبعد غاية الاختلاف — وفى نسخة « اختلاف » — بالنوع والطبع .

وبرهانه : أن اختلاف الجهة لا يخلو :

إما أن يكون فى خلاء .

أو فى ملاء — وفى نسخة « أو ملاء » —

وباطل أن يكون فى الخلاء ؛ لاستحالة الخلاء ؛ لأن الخلاء إذا فرض ، فهو متشابه ، فلا يكون بعضه مخالفاً للبعض ، حتى بتعين بجسم — وفى نسخة « لجسم » — منه ، جهة دون جهة .

وإذا كان فى ملاء ، أعنى فى جسم ، فلا يخلو :

إما أن يكون اختلاف الجهة داخل الجسم ،

أو خارجه .

فإن — وفى نسخة « فإذا » — كان داخل الجسم ، فليس فى داخل الجسم اختلاف إلا بالمركز والمحيط ؛ فإن الجسم إذا كان مجوقا ، كان المحيط غاية القرب منه ، والمركز غاية البعد .

فإن فرض من المحيط إلى المحيط اختلاف جهة ، بحيث لا يمر على المركز ، وهو الخط ، الذى يقطع الدائرة بقسمين — وفى نسخة « بنصفين » — متفاوتين ، حتى يقال ؛ إحدى النقطتين مخالفة للأخرى ، فهو محال ؛ إذ ليس بينهما إلا اختلاف العدد ، وإلا فهما بالطبع متشابهان ؛ إذ لكل — وفى نسخة « كل » — واحد منهما قرب من المحيط المتشابه .

وإذا فرض قطر مار على المركز ، استحال تقدير اختلاف الجهتين ، عند نقطتي — وفى نسخة « نقطى » — القطر ؛ فإن كل واحد قريب — وفى نسخة « قرب » — من المحيط المتشابه ، فلا يكون فيه اختلاف إلا بالمركز والمحيط ؛ إذ — وفى نسخة « فإنه » — لو جاوز المركز وقع من البعد فى القرب ، فيكون المركز حد البعد ، والمحيط حد القرب .

وإن فرض اختلاف الجهة خارج الجسم ، فهو محال ؛ لأنه لا يخلو :

إما أن يفرض جسم واحد ، كالمركز ، وتفرض الجهات حواليه .

أو جسمان .

فإن كان جسماً - وفي نسخة بدون كلمة « جسماً » - واحداً ، تعين القرب منه ولم تتحدد جهة البعد ؛ فإن الأحياز - وفي نسخة « والأحياز » - حواليه متشابهة ، لا يخالف بعضها بعضاً إلا بالعدد .
والبعد منه ليس له حد محدود .
وقد بينا أن الجهة لا بد لها من الحد .
ولأنما لم يتعين البعد ؛ لأن المركز يتصور أن يقع عليه دوائر متفاوتة في البعد إلى غير نهاية .

فالمركز لا يعين المحيط ، والمحيط يعين مركزاً واحداً بالضرورة .
وإن فرض جسمان ، وقيل قرب أحدهما مخالف للآخر ، فهو محال ؛ لأن السؤال في اختصاص كل واحد من الجسمين بالموضع الذي اختص به ، قائم ؛ لأنه ما لم توجد الجهة أولاً ، لا - وفي نسخة « لم » - يوجد مثل هذا الجسم .
على أنه لا يختلف بالطبع القرب من أحدهما مع القرب من الآخر ، إن تشابه الجسمان .

وإن اختلفا ، فاختلفاهما لا يوجب تعين الجهتين وتحددتهما ، بهما - وفي نسخة بدون عبارة « بهما » - بل السؤال يبقى في اختصاص كل جسم بالخير - وفي نسخة « في الحيز » - الذي اختص به ، أنه لم يختص به - وفي نسخة بدون عبارة « به » - ولم يتميز حيز عن آخر ، بالقرب من شيء آخر ، والبعد منه ؟ والخلاء متشابه .

ولأنه إن فرض ذلك ، ثم قدر تبديل الحيزين ، على الجسمين ، حتى نقل كل واحد إلى مكان صاحبه ، لم يقتض ذلك زوال اختلاف الجهتين - وفي نسخة « الجسمين » - وقد تبدل الجهتان - وفي نسخة « الجسمان » - ولو قدر عدم أحدهما بقي ما توهم من اختلاف الجهتين ، مهما قدر بقاء البعد ، مع أحد الجهتين ، وبطل الجسم .

ولو قدر تركيب الجسمين ، لبطل اختلاف الجسمين ، وبقي اختلاف الجهتين .

فظهر أن اختلاف الجسمين لا يكون علة اختلاف الجهتين . وأن ذلك لا يتصور

إلا بجسم محيط - وفي نسخة « المحيط » - يحدد - وفي نسخة « يحد » - الجهتين بالمحيط والمركز .

وذلك المحيط يستحيل أن يقبل حركة مستقيمة ؛ لأنه يحتاج - وفي نسخة « لا يحتاج » - إلى اختلاف الجهتين ، وإلى جسم آخر يحيط به ، فتحدد به - وفي نسخة « له » - الجهات .

والذي يحدد الجهة يستغنى عن الجهة ، فلا يكون فيه حركة مستقيمة ، ويلزم عليه أن لا يقبل الانخراق ؛ إذ معنى الانخراق ، ذهاب الأجزاء طولاً وعرضاً على الاستقامة . فمن ضرورته - وفي نسخة « ضرورة » - حركة مستقيمة . ومن ضرورة الحركة المستقيمة اختلاف الجهتين . ومن ضرورته - وفي نسخة « ضرورة » - محيط آخر يحدد الجهتين ، كما سبق .

الدعوى الثالثة : أنه يلزم من الحركة الزمان لا محالة ؛ فإن كل حركة في زمان ، والزمان هو مقدار الحركة ؛ فإن لم تكن حركة ، لم يكن زمان في الوجود . وإن لم تحس النفس بالحركة ، لم تحس بالزمان ، كما كان في حق أصحاب الكهف وكل من نام ضحوة ، وتنبه ضحوة - وفي نسخة « في ضحوة » - اليوم الثاني ، فلا يحس بانقضاء زمان إلا أن يحس في نفسه بتغير علم بالعادة أن ذلك لا يكون إلا في زمان .

والمتنبه إذا أحس بظلمة أو ضوء ، أو زوال فيأة ظل - وفي نسخة « أو زوال خلل فيه » - يعرف زمان النوم ، مهما علم بالعادة من هذه - وفي نسخة « من دلالة هذه » - الأمور ، مقادير الزمان .

* * *

ولا بد من إشارة إلى تحقيق الزمان ، وإن كان ذلك بالطبيعيات البقية ، ولكن نقول :

لا شك أن بين ابتداء كل حركة ، وانقطاعها ، إمكان تقدير حركة أخرى ، تقطع مسافة معينة ، بسرعة معينة ، أو ببطء معين ، حتى إنه يقطع مثل - في نسخة « بمثل » - تلك الحركة مثل تلك المسافة ، ولا يمكن أكثر منه ، ولا أقل . ويمكن أن يقطع بحركة أسرع ، تبتدئ معها مسافة أكثر ، وإن كانت - وفي نسخة « كان » - أبطأ .

فسافة أقل ، وإن ابتدأت معها - وفي نسخة « وإن ابتدأ معا » - وساوتها - وفي نسخة « وساواها » - في السرعة ، لم تتخلف - وفي نسخة « لم تخلف » - عنها على نصف - وفي نسخة « عنها في أثناء » - المسافة ، وكان بين - وفي نسخة « كما بين » - ابتداء هذه الحركة ، إلى النصف ، وبين انقطاعها ، إمكان هو نصف الإمكان الذى بين نهايتي الحركة التامة . وكذلك يمكن أن يفرض لهذا الإمكان ربع وسدس . وهذه التحديدات لا ترد إلا على مقدار .

فقد حصل ها هنا مقدار .

وحد المقدار هو غير حد الحركة .

فليس المقدار هو الحركة ، أعنى ذاتها ، بل هو في الحركة ، وصفة لها ، فلكل حركة مقدار من وجهين :

أحدهما : من حيث المسافة ، كما يقال : مشى فرسخا .

والثاني : من حيث الإمكان الذى ذكرناه ، ويسمى زمانا ، كما - وفي نسخة

« وكما » - يقال : مشى ساعة .

فهذا الإمكان المقدر هو الزمان ، وهو مقدار الحركة ، من حيث انقسامه في امتداده ، إلى متقدم ومتأخر ؛ إذ يستحيل أن يكون مقدار الجسم المتحرك ، وقد تتساوى في الزمان حركة (الفيل) و (البق) ويستحيل أن يكون مقدار المسافة واحدا - وفي نسخة بدون كلمة « واحدا » - إذ قد يتساوى في الزمان ما يقطع فرسخا ، وما يقطع فرسخين . ويستحيل أن يرد ذلك إلى السرعة والبطء ؛ إذ الحركتان المتفقتان في السرعة ، قد يختلفان في هذا - وفي نسخة « هذه » - الإمكان ؛ فإن الحركة من الطلوع إلى الغروب ، تساوى الحركة من الشروق إلى الزوال . أعنى أنها تساوى نصف نفسها في السرعة ، ولا تساويها في الزمان ؛ فإذا ليس ذلك إلا مقدار الحركة في امتدادها ، إذ تكون حركة أكثر امتدادا من حركة . فكثرة الامتداد كثرة الزمان ، وقلته قلته ، وأصل الامتداد أصل المدة والزمان ؛ إذ الزمان عبارة عن مدة الحركة ، أى عن امتداد الحركة ، ولا يمكن أن يكون الزمان إلا مدة الحركة المكانية ؛ لأنه عبارة عن أمر ينقسم : إلى متقدم .

ومتأخر .

لا يبقى المتقدم مع المتأخر بحال ، فارتبط بالضرورة بما هو على الانقضاء والتصرم ، حتى لا يجتمع منه جزآن .

ولا متقدم بذاته إلا الحركة .

فما يقارن المتقدم منها يقال إنه متقدم .

وما يقارن المتأخر ، إنه متأخر .

وإذا ظهر أنه مقدار الحركة ، ومست الحاجة إلى أن يكون للحركات معيار يقدرها ،

والمعيار ينبغى أن يكون معروفا معلوما - وفي نسخة « معروفا في نفسه » - حتى يقدر به غيره ، كالذراع الذى تدرع به الثياب .

كذلك حركة الفلك اليومية - وفي نسخة « الدورية » - هى أسرع الحركات وأظهرها للخلق ؛ فإن الشمس أظهر المحسوسات ، بل بها تحس سائر المحسوسات ، فاتخذ ذلك معيارا تقدر به الحركات .

وحركة الفلك لها مقدار في نفسها ، وهى تقدر غيرها . كالذراع : له مقدار في ذاته ، ويقدر غيره .

فالزمان عبارة عن مقدار حركة الفلك ، من حيث انقسامه إلى متقدم ومتأخر ، - وفي نسخة « متأخر ومتقدم » - لا يبقى المتقدم منه مع المتأخر .

الدعوى الرابعة : انه يلزم من حركة هذه الأجسام القابلة للتركيب ، أن يكون فيها ميل إلى جهة لا محالة ، وأن يكون فيها طبع موجب للميل .

فالحركة ، والميل ، والطبع ، ثلاثة - وفي نسخة « ثلاث » - أمور متباينة . فإذا - وفي نسخة « فإذا » - ملأت زقامن الهواء ، وتركته تحت الماء ، صعد إلى حيز الهواء .

وفي حالة الصعود فيه الحركة ، والميل ، والطبع .

فإن أمسكته قهرا تحت الماء ، فلا حركة ؛ وأنت تحس بميله وتحامله على يدك ، واعتماده عليك في طلب جهته .

فهو - وفي نسخة « وهو » - المراد بالميل .

فإن كان فوق الماء فلا حركة ولا ميل ، ولكن فيه الطبع الذى يوجب فيه الميل إلى حيزه ، مهما فارق حيزه .

والمقصود أن نبين أن كل جسم مركب — وفي نسخة بدون كلمة « مركب » — فهو قابل للحركة .

وكل قابل للحركة ، فلا بد وأن يكون فيه ميل لا محالة .

وبرهانه : في هذه المركبات ظاهر ؛ لأنها لا تتركب إلا بحركة .

فإن كانت الجهة التى إليها الحركة ، للمتحرك فيه ميل إليها بالطبع ، فلو خلى وطبعه ، لتحرك .

فإن — وفي نسخة « وإن » — كان لا يتحرك إليها لو خلى وطبعه — وفي نسخة « بطبعه » — فإذا لا ميل فيه — وفي نسخة بدون عبارة « فيه » —

وإن لم يكن فيه ميل إليه — وفي نسخة « إليها » — فهو مائل إلى الحيز الذى هو فيه .

فإن فرض على البعد جسم في حيز لا ميل له إلى ذلك الحيز ، ولا إلى غيره ؛ فهو محال ؛ إذ يلزم عليه أن تكون حركة — وفي نسخة « حركته » — في غير زمان . وهو محال ، فالفضى إليه محال .

فإن قيل : لا نسلم أن الحركة في غير زمان تلزم منه .

فنقول : لا شك في أن الجسم إذا كان له ميل إلى أسفل مثلاً ، وحركناه —

وفي نسخة « ومناه » بدل « وحركناه » — إلى فوق ، كان ذلك الميل مقاوماً لميل التحريك القهرى ، ويوجب — وفي نسخة « فيوجب » — ذلك بطلاً في الحركة ، حتى إنه كلما كان الميل — وفي نسخة بدون كلمة « الميل » — أكثر ، كانت المقاومة أشد ، والحركة أبطأ .

وكلما كان الميل — وفي نسخة بدون كلمة « الميل » — أقل ، كانت الحركة أسرع .

فتفاوت الحركة في السرعة والبطء على نسبة تفاوت الميل .

فنقول : إن فرضنا جسماً لا ميل فيه ، وحركناه عشرة أذرع ، مثلاً ، فلا شك أنه في زمان ، فلنسمه ساعة .

فلو فرضنا جسماً فيه ميل ، وحركناه ، كانت حركته — وفي نسخة « حركة » — أبطأ لا محالة ، فلنقدر أنه في عشر ساعات مثلاً .

فنقول : يمكن أن يقدر جسم فيه عشر ذلك الميل ، فيلزم أن يتحرك في ساعة ؛ لأن نسبة زمان الحركة إلى زمان الحركة ، هو نسبة الميل إلى الميل . فتكون حركة الجسم الذى فيه عشر ذلك الميل ، مساوية لحركة الجسم الذى لا ميل فيه ، وهذا محال .

بل كما — وفي نسخة « كلما » — يستحيل أن يتفاوتا في مقدار الميل ويتساويا في زمان الحركة ، يستحيل — وفي نسخة « كذلك يستحيل » — أن يتفاوتا في أصل وجود الميل ، وعدمه ؛ ويتساويا في مقدار الحركة ، بل أولى — وفي نسخة بدون عبارة « بل أولى » —

فهذا برهان قاطع ، على أنه لا بد في كل جسم ، من ميل طبعى .

لما إلى الجهة — وفي نسخة « جهة » — التى يتحرك إليها .

ولما — وفي نسخة « أو » — إلى خلافها ، كيفما كان .

فإن قيل : فيم تنكرون — وفي نسخة « ينكر » — على من ينازع في المقدمة الثانية ، وهى استحالة حركة في — وفي نسخة « من » — غير زمان ؟

فيقال : الحركة — وفي نسخة « إن الحركة » — لو فرضت في غير زمان لكان — وفي نسخة بدون عبارة « لكان » — لا يخلو :

لما أن تكون في بعد .

أو لم تكن في بعد .

فإن لم تكن في بعد لم تكن حركة .

وإن — وفي نسخة « فإن » — كان في — وفي نسخة بدون كلمة « في » — بعد ومسافة ، فقد ذكرنا أن الأبعاد كلها منقسمة ، وأنه لا يتصور جوهر فرد ، ولا يتصور بعد فرد ، ولا مسافة لا تنقسم^(١) .

فلا يتصور زمان لا ينقسم ؛ لأن الزمان مقدار الحركة . وضرورة كل حركة أن تنقسم بانقسام مسافة الحركة .

(١) راجع ما ذكرناه سابقاً ص ١٩٥ في نقدنا لدليل تناهى الأبعاد .

فيكون الجزء الذى فى أول المسافة ، قبل الجزء الذى فيما بعده .

فهذا معنى كون الشيء - وفى نسخة « كون الحركة » - فى زمان .

وبالجملية كيف تكون حركة الشيء - وفى نسخة بدون كلمة « الشيء » - فى عشرة أذرع ، من غير أن يتقدم كونه - وفى نسخة « حركته » - فى الشطر الأول ، على الشطر - وفى نسخة « على حركته فى الشطر » - الثانى .

وإذا حصل التقدم والتأخر فقد حصل الزمان .

وإذا - وفى نسخة « وأما » - فرض حركة فى بعد لا ينقسم ، فهو - وفى نسخة « فهذا » - محال ؛ لأنه ثبت أن كل بعد منقسم^(١) .

فالبعد ، والجسم ، والحركة ، والزمان - هذه الأمور الأربعة - بالضرورة منقسمة ، لا يتصور فيها جزء فرد كما سبق^(٢) .

الدعوى الخامسة : أن هذه المركبات لا تتحرك بالطبع إلا حركة مستقيمة ؛ لأن كل جسم فلا بد له من مكان طبيعى ؛ لأن حيزه الذى فرض له ، إن ترك فيه وطبعه ، استقر فيه ، فهو له طبيعى ، وميله إليه ، إن - وفى نسخة « وإن » - تنحى عنه إلى موضع آخر .

فالموضع المطلوب له ، طبيعى . ويكون ميله الطبيعى إلى ما وضعه الطبيعى - وفى نسخة فيكون ميل الطبيعى ، إلى موضعه الطبيعى « - فيعرض عند المفارقة ، الحركة إليه ، والسكون فيه عند وصوله إليه - وفى نسخة بدون عبارة « إليه » -

وإذا كان ميله إليه ، فلا يتحرك إليه إلا بأقرب الطرق ؛ فإنه إن انحرف عن أقرب الطرق إليه ، كان مائلا عنه ، لا إليه .

وأقرب الطرق بين النقطتين هو الخط المستقيم ، فتكون الحركة عليه بالضرورة . وإذا ثبت أن لا جهة إلا الوسط ، والمحيط ، فنقسم الحركة الطبيعية لهذه الأجسام التى يحويها المحيط ، إلى حركتين مستقيمتين :

(١) انظر ما سبق فى هامش ص ١٩٥ بخصوص نقدنا لدليل تناهى الأبعاد .

(٢) انظر نفس الموضوع المشار إليه سابقاً .

إحدهما : من المحيط - وفى نسخة بدون عبارة « من المحيط » - إلى الوسط .

والأخرى : من - وفى نسخة « عن » - الوسط ، إلى المحيط .

الدعوى السادسة : أن الحركة من حيث حدوثها ، أعنى حركة هذه المركبات ،

تدل على أن لها سببا ، ولسببها سببا ، إلى غير نهاية ، ولا يمكن ذلك إلا بالحركة السماوية الدورية - وفى نسخة بدون عبارة « تدل على أن لها سببا . . . إلى . . . » - بالدورية « - فكل - وفى نسخة « وكل » - حركة حادثة تدل - وفى نسخة « فتدل » - على حركة دائمة ، لا نهاية لها . فإن - وفى نسخة « إن » - لم يفرض ذلك ، لم يتصور حدوث حادث .

وإذا كانت الحوادث كائنة ، فلا بد من حركة دائمة لا نهاية لها .

وبرهانه : أن حدوث - وفى نسخة بدون كلمة « حدوث » - الحادث بغير

سبب ، محال .

وسببه لو كان موجودا من قبل ، وكان لا يحدث ، فإنما كان لا يحدث ؛

لافتقار السبب إلى مزيد حالة وشرطة . يستعد بها للإيجاد ،

فإذن لا يحدث السبب ، ما لم يحدث تلك الحالة لسبب ، والسؤال فى تلك

الحالة لازم ، وأنها لم حدثت الآن ، ولم تحدث قبلها ، فتفتقر إلى السبب - وفى نسخة « إلى سبب » - وكذلك يتسلسل ، فيفتقر الحادث بالضرورة ، إلى أسباب لا نهاية لها . ولا تخلو تلك العلل والأسباب :

إما أن تكون على التساوق موجودة معا .

وإما على التعاقب .

وجود علل بلا نهاية معا ، محال ، وقد أبطلناه .

فلا يبقى إلا التلاحق ، وذلك لا يكون إلا بحركة دائمة ، كل جزء منها كأنه حادث . وجملتها مطردة لا حدوث لها ، حتى تكون أجزاؤها سببا لما بعدها ، وكذا كل جزء .

ولو فرض انقطاع هذه الحركة فى حالة ، لاستحال بعدها حدوث حادث :

فإنه إذا لم يحدث فى حالة ، لم - وفى نسخة « فلم » - يحدث بعدها - وفى نسخة

« بعده » — فيفتقر إلى حادث ، وذلك الحادث أيضا يفتقر إلى مثله ، فلا يتصور الحدوث .

ومهما فرضت حركة دأمة ، انقطع السؤال .

مثالة : أن يقال لم قبلت هذه الحبة — وفي نسخة « الخشبة » — في الأرض ، النفس النباتي — وفي نسخة « النباتية » — الآن ، ولم يكن قبله يقيله ، وكان مدفونا في الأرض ؟

فيقال : لفرط البرودة في الشتاء ، وعدم الاعتدال من قبل .

فيقال : ولم حدث الاعتدال الآن ؟ .

فيقال : لحدوث حرارة الهواء .

فيقال : ولم حدث الآن حرارة الهواء ؟

فيقال : لارتفاع الشمس ، وقربها — وفي نسخة « وقربه » — من وسط السماء ،

بدخولها برج الحمل .

فيقال : ولم دخل الآن برج الحمل ؟ — وفي نسخة « ولم دخل برج الحمل

الآن ؟ » —

فيقال : لأن طبعها — وفي نسخة « طبعه » — الحركة ، وإنما انفصلت — وفي

نسخة « انفصل » — من آخر الحوت الآن . ولم يكن — وفي نسخة « يمكن » —

دخول الحمل ، إلا بمفارقة الحوت ، وبعد الوصول إليه ، فتكون مفارقه الحوت

سببا لدخول — وفي نسخة « سبب دخول » — الحمل . ويكون كونه متحركا

بالطبع ، مع الوصول إلى الحوت — وفي نسخة « الحوت منه » — سبب الانفصال منه —

وفي نسخة بدون عبارة « سبب الانفصال منه » — ويكون سبب الوصول إلى الحوت ،

الانفصال مما قبله وهكذا — وفي نسخة بعد قوله « ويكون سبب الوصول إلى الحوت »

« سبب الانفصال منه » ، ويكون سبب إلى وجود الانفصال إلى الحوت مما قبله

وهكذا » — يتأدى إلى غير نهاية .

فترجع الحوادث بعد تسلسل أسبابها الأرضية ، بالآخرة لا محالة ، إلى الحركة

السمائية .

ولا — وفي نسخة « لا » — يمكن إلا أن تكون كذلك ، وتكون حركة السماء

سببا لحدوث الأشياء من وجهين .

أحدهما : أن يكون السبب معه ، كالضوء الذي يكون مع الشمس ، يدور

معه ، ثم يحدث في كل جزء من الأرض ، شيئا فشيئا — وفي نسخة « شيئا شيئا » —

ويحدث — وفي نسخة « فيحدث » — النهار في كل قطر شيئا فشيئا — وفي نسخة

« شيئا شيئا » — ويحدث بسببه الإبصار وزوال الظلام ، ويحدث بسبب الإبصار

انتشار الناس في أغراضهم ، وبسبب الانتشار أصناف — وفي نسخة « في

أغراضهم بأصناف » — الحركات ، ويحدث من تلك الحركات ، حوادث في العالم

لا تخفى .

والآخر : أن تكون الحركة الدورية سببا لوصول الاستعداد إلى الأسباب ،

ولكن تتأخر المسببات من حيث انعدام الشروط — وفي نسخة « من حيث لا تتم

الشروط » — .

كما أن الشمس توجب — وفي نسخة بدون كلمة « توجب » — حرارة في الأرض

تستعد بسببها للتأثير في البذر ، إن بذر فيها ، ولكن يتأخر لعدم البذر ، والبذر

يتأخر لعدم إرادة المحرك — وفي نسخة « المتحرك » — للبذر .

وإرادته تبغى على سبب آخر .

فإنه إذا — وفي نسخة « فإذا » — تيسر بث البذر ، عملت الحرارة الآن ، وقبل

هذا كان لا تؤثر لفقد المحل ، وكان تأخر الحادث لمثل ذلك — وفي نسخة

« بمثل » — ذلك — وفي نسخة « هذا » —

فهكذا — وفي نسخة « وهكذا » — يتصور حدوث الأشياء .

وقد ظهر أن التركيب بين الماء والطين مثلا دل على الحركة ، والحركة دلت على

اختلاف الجهتين بالضرورة ، ولم يمكن اختلاف الجهتين إلا بجسم محيط ، وهو

السماء ، وأنه لا بد وأن يكون متحركا على الدوام ، حتى يتصور حدوث الحوادث .

فإذن هذه الأدلة وافقت المحسوس ، وصار بحيث إذا تأمله الأعمى ، الذي

لا يشاهد السماء ، وحركتها وإحاطتها — وفي نسخة « وحركته وإحاطته » — إذا نظر

بعقله في أدنى حركة ، علم — وفي نسخة « يعلم » — أنه لا بد من وجود سماء تدور على

الدوام . حتى تتصور الحركة ، وإلا فخلق الحركة دون ذلك محال .

والحال لا يكون مقدورا عليه ، فلا — وفي نسخة « ولا » — يكون له وجود البتة .

والآن فإذا قد بينا حركة السماء ببرهان الآن ، وهو — وفي نسخة « أن وهو » — الدلالة عليه بالنتيجة — وفي نسخة « بالنتيجة عليه » — فلنذكر — وفي نسخة « فنذكر » — سبب حركته ، وأنه لم يتحرك ؟ ولنذكر أحكامه — وفي نسخة بدون عبارة « أحكامه » —

القول في الأجسام السماوية

الدعوى فيها أنها تتحرك — وفي نسخة « متحركة » — عن نفس الإدارة وأن لها تصورا للجزئيات متجددا .

وأن لها في الحركة غرضا .

وأنه ليس غرضها الاهتمام بالسفليات ،

وأن غرضها الشوق إلى التشبه — وفي نسخة « والتشبه » — بجوهر شريف أشرف منها ، لا علاقة بينه وبين الأجسام ، يسمى ذلك بلغة القوم — وفي نسخة بدون عبارة « بلغة القوم » — عقلا مجردا ، وبلسان الشرع ملوكا مقربا .

وأن العقول كثيرة .

وأن أجسام السموات مختلفة الطباع .

وأن بعضها ليس سببا لوجود البعض .

* * *

الدعوى الأولى : أنها متحركة بالإرادة :

أما أنها متحركة — وفي نسخة « تتحرك » — فشاهد . وقد دللنا أيضا عليه ، ونزيد فنقول : إن هذا الجسم المحيط ، إذا فرض ساكنا ، كان له وضع مخصوص ، حتى يكون نصف معين منه مثلا فوقنا الآن . وهذا الذي فوقنا الآن — وفي نسخة بدون عبارة « وهذا الذي فوقنا الآن » —^(١) ولو قدر هذا بحيث — وفي نسخة « تحتنا » — لم يكن محالا ؛ لأن سائر أجزاء الحول بالإضافة إلى سائر أجزائه ، واحد . فيستحيل أن يتعين جزء من الحول لجزء — وفي نسخة « بجزء » — من أجزائه ؛ إذ لو تعين لبعضه — وفي نسخة « لبعض » — جهة الفوق ، لكان ذلك

(١) هكذا في الأصلين . والمناسب بالنسبة للأصل الذي فيه زيادة عبارة (وهذا الذي فوقنا الآن) أن يقال (لو) بدون (الواو) وأن يحدف كلمة (هذا) الواردة بعد قوله (قدر) .

الجزء مخالفا ، للذى تعين له تحت ، ولكان مركبا ، والمركب إنما يجتمع من حركة البسائط على الاستقامة .

وقد بان استحالة قبولها للحركة المستقيمة .

والبسيط لا يتميز فيه بعض أجزاء الحول عن بعض .

فإذن هي قابلة للحركة ، وكل قابل للحركة . فقد ذكرنا أنه لا بد أن يكون في طبعه ميل . ولا يجوز أن يكون ذلك ميلا إلى الحركة المستقيمة ؛ فإنه لا يقبل الحركة المستقيمة ؛ إذ يحتاج إلى جسم آخر يحدد له الجهات ، فيكون ميله إلى تبدل أجزاء الحول عليه ، وذلك بالدور حول الوسط .

فواجب إذن أن يكون في طبعه ميل إلى الحركة ، حول الوسط ؛ إذ ليس بعض الحول أولى ببعض الأجزاء من بعض .

ويستحيل أن يكون مثل هذه الحركة بطبع محض ، خال عن الإرادة ، لأن الحركة الطبيعية هرب من وضع ، لطلب وضع آخر ؛ فإذا وصل إلى ذلك الوضع الطبيعي استقر فيه واستحال أن يعود بالطبع إلى ما فارقه ؛ لأنه إن كان ملأما له ، فلم يفارقه ؟ وإن كان منافيا له ، فلم يرجع إليه ؟

وما من وضع للسما يفارقه بالحركة ، إلا ويعود إليه ، وهو زائل عائد على الدوام ، فلا — وفي نسخة « ولا » — يكون ذلك بالطبع ، بل بالإرادة والاختيار . ولا تكون الإرادة إلا مع تصور .

وكل ما له تصور وإرادة ، فإننا نسميه نفسا ؛ إذ ليس للجسم إرادة وتصور ، بمجرد كونه جسما ، بل بطبيعة خاصة ، وصورة مخصوصة . والعبارة عنها : النفس .

فإذن حركة السماء بالإرادة حركة نفسانية .

الدعوى الثانية : أنه لا يجوز أن يكون محرك السماء شيئا عقليا محضا ، لا يقبل التغير . كما لم يجوز أن يكون طبعيا محضا ، والعقلي عبارة عن الجوهر^(١) الثابت الذى لا يقبل التغير . والنفسى عبارة عما يقبل التغير . فنقول :

الثابت على حالة واحدة ، لا يصدر منه إلا ثابت على حالة واحدة ، فيجوز

(١) يستعمل الغزالي (الجوهر) في التعبير عن (العقل) انظر فيما سبق هامش ص ٢١٦ .

أن يكون سكون الأرض مثلا ، عن علة ثابتة له : لأنه دائم على حالة واحدة . أما أوضاع السماء فإنها دائما في التبدل ، فيستحيل أن يكون موجب ما هو ثابت غير متغير ؛ فإن الموجب للحركة :

من (أ) إلى (ب)

لا يوجب الحركة من (ب) إلى (ح) إن بقي على — وفي نسخة بدون كلمة « على » — تلك الحالة ؛ لأن هذه الحركة غير الأولى .

فإن بقيت العلة على حالها ، فلا — وفي نسخة « ولا » — يلزم منها غير ما لزم أولا .

فإذن لا بد أن — وفي نسخة « وأن » — يكون اقتضاؤها للحركة من حد ثان ، إلى حد — وفي نسخة بدون كلمة « حد » — ثالث بسبب طرأ عليها كالشيء الذى يختلف تحريكه ؛ لاختلاف كلفيته ؛ فإنه إذا برد ، حرك على وجه آخر ، يخالف تحريكه في حال — وفي نسخة « حالة » — الحرارة .

فإذن لا بد من تغير الموجب عند تغير الموجب ؛ فإن كان الموجب هو الإرادة ، فلا بد من تغير الإرادات وتجدها .

فإذن لا بد من تجديد — وفي نسخة « تجدد » — الإرادات — وفي نسخة « إرادات » — الجزئية — وفي نسخة « جزئية » — لأن الإرادة الكلية لا توجب حركة جزئية ؛ فإرادتك للحج لا توجب حركة رجلك بالتخطي إلى جهة معينة ما لم يتجدد لك — وفي نسخة « يتجدد ذلك » — إرادة جزئية للتخطي إلى الموضع — وفي نسخة « موضع » — الذى تخطيت إليه ، ثم يحدث لك بتلك الخطوة تصور لما وراء تلك الخطوة ، وتتبع منه إرادة جزئية للخطوة الثانية .

وإنما ينبعث من الإرادة الكلية الإرادات الجزئية — وفي نسخة بدون عبارة « الإرادات الجزئية » — التى تقتضى دوام الحركة إلى الوصول إلى الكعبة ، فيكون الحادث حركة ، وتصورا ، وإرادة .

فالحركة — وفي نسخة « الحركة » — حدثت بالإرادة .

والإرادة حدثت بالتصور الجزئى — وفي نسخة « بالحركة » بدل « الجزئى » — مع الإرادة الكلية ، والتصور الجزئى — وفي نسخة « الحركة » (١٨)

بدل « الجزئي » مع الإدارة الكلية - وفي نسخة بدون عبارة « مع الإرادة الكلية » - حدثت - وفي نسخة « حدث » - بالحركة .
 ويكون مثاله من يمشي بسراج في ظلمة ، لا يظهر له السراج مثلا - وفي نسخة « ميلا » - إلا مقدار خطوة بين يديه ، فيتصور خطوة واحدة ، ومعه السراج ، فينبعث له من التصور ، والإرادة الكلية للحركة - وفي نسخة « الحركة » - إرادة جزئية ، لتلك الخطوة بعينها ، فتحصل الخطوة بعينها ، وهي موجب الإرادة التي هي موجب التصور ، ثم تكون تلك الخطوة سببا لتصوير الخطوة الأخرى ، فيتصور ، وتحصل الخطوة ، فيحدث من الخطوة تصور آخر ، ومن التصور إرادة - وفي نسخة « إرادته » - خطوة أخرى . ومن الإرادة - وفي نسخة « ومن التصور » - الخطوة الأخرى - وفي نسخة « أخرى » - وهكذا على الدوام .
 ولا يمكن أن تكون حركة جزئية إلا كذلك .

فهكذا - وفي نسخة « وهكذا » - يمكن أن تكون حركة السماء

وكل ما هو متغير بتغير - وفي نسخة « ببعض » - الإرادات ، والتصورات ، يسمى نفسا ، لا عقلا .

الدعوى الثالثة : أنها ليست تتحرك اهتماما بالعالم السفلي ، وأن أمر السفلي ليس يهمها ، بل غرضها أمر أجل وأشرف منها .
 وبرهانه : أن كل حركة إرادية :
 فإما أن تكون جسمية حسية .

أو عقلية .

والحسية هي الحركة بالشهوة والغضب .
 ويستحيل أن تكون حركة السماء لشهوة ، فإن الشهوة عبارة عن طلب ما هو سبب لدوام البقاء .

وما لا يخاف على نفسه النقصان والهلاك ، يستحيل أن تكون له شهوة ، ويستحيل أن يكون له غضب ؛ فإنه عبارة عن قوة تدفع المنافي الضار - وفي نسخة « المضاد » - الموجب للهلاك أو النقصان .

فالشهوة لطلب - وفي نسخة « طلب » - الملائم .

والغضب لدفع المنافي .

والفلك يستحيل عليه الهلاك والنقصان^(١) - وفي نسخة « النقصان والهلاك » - فلا يمكن أن يكون غرضه من هذا القبيل ، فلا بد أن - وفي نسخة « وأن » - يكون عقليا .

وبرهان استحالة الهلاك والنقصان عليه : أن ذلك لو كان ، لكان لا يخلو : إما أن يكون بزوال عرض منه ، وهو الاتصال ، بالانكسار ، والانخراق ، أو زوال صورته وطبيعته ، أو عدمه من أصله بصورته - وفي نسخة « لصورته » - ومادته .

وباطل أن يكون له انخراق - وفي نسخة « لانخراق » - وانكسار ؛ فإن معناه زوال - وفي نسخة « ذهاب » - الأجزاء طولا وعرضا ، في جهات مستقيمة ، فهو معنى التفرق ، أعنى أن ذلك من ضرورته .
 وقد بان أنها لا تقبل الحركة المستقيمة .

وباطل أن يعرض بطلان صورته عن مادته ؛ لأن المادة لا تخلو :

إما أن تبقى خالية عن الصورة ، وهو محال .

أو تلبس صورة أخرى ، فيكون ذلك كونا وفسادا ، وهو محال ؛ لأن الكون والفساد من ضرورته قبول الحركة المستقيمة ؛ فإنه إنما يقبل صورة تخالف الصورة الأولى لي بالطبع ، فيستدعي مكانا غير مكانه ، فيتحرك إلى ذلك المكان ، حركة مستقيمة ، كهبولى الهواء ؛ فإنه إذا خلعت الصورة - وفي نسخة « صورة » - الهوائية ، ولبس صورة المائية ، لم يتصور ذلك - وفي نسخة بدون كلمة « ذلك » - إلا بأن يتحرك إلى حيز الماء ، حركة مستقيمة .

وأما عدمه من أصله ، أى عدم مادته ، فهو محال ؛ لأن كل ما ليس له مادة ، فيستحيل عدمه بعد الوجود ، كما يستحيل وجوده بعد العدم ؛ إذ قد - وفي نسخة بدون كلمة « قد » - ثبت من قبل أن كل حادث فله مادة ؛ إذ إمكان حدوثه قبل حدوثه ، وهو - وفي نسخة بدون عبارة « وهو » - وصف ثابت فلا بد له من محل ؛

(١) انظر كيف توفق بين هذا القول ، وبين قولهم : العالم كله يمكن بذاته ، يجوز عليه الوجود ، ويجوز عليه العدم .

فلذلك — وفي نسخة « فكذاك » — لا يعدم — وفي نسخة « لا ينعدم » —
 الشيء إلا من مادة ، حتى يبقى إمكان وجوده بعد عدمه ، في مادته .
 وأن لا ينعدم انعداماً يستحيل بعده — وفي نسخة « بعد » — وجوده . ومحال
 أن ينقلب الموجود محالاً .
 وإذا بقي ممكناً ، استدعى الإمكان الذى هو وصف إضافى إلى جوهر يقوم
 به .

فإذا ثبت بهذا استحالة التغير عليها ، لم تكن حركتها لشهوة ولا لغضب —
 وفي نسخة « ولا غضب » — فلا يبقى إلا غرض عقلى .
 ويستحيل أن يكون غرضها الاهتمام بهذه الكائنات الفاسدات ، حتى يكون
 الغرض من وجودها وحركتها ، هذه السفليات ؛ لأن ما يراد للشيء ، فهو أحسن
 من ذلك الشيء لا محالة . فيؤدى إلى أن يكون — وفي نسخة « فيكون إلى أن
 يكون » — العلويات أحسن من السفليات ، مع أن العلويات أزلية ، غير قابلة
 للهلاك والتغير — وفي نسخة بدون عبارة « والتغير » —
 وهذه السفليات ناقصة ومتغيرة وهى بالقوة .
 وجملة الأرض بما فيها جزء يسير من جرم الشمس ؛ فإنها مثل الأرض ،
 مائة ونيف وستين — وفي نسخة « أو ستين » — مرة . ولا — وفي نسخة « فلا » —
 نسبة لجرم الشمس إلى فللكها ، فكيف إلى الفلك — وفي نسخة « فكيف الفلك » —
 الأقصى ؟

فكيف يكون الغرض من مثل هذا الجسم ، هذه الأمور الخسيسة ؟
 وكيف يكون الغرض من تلك الحركة الأزلية ، الدائمة ، هذه الأمور
 الخسيسة ؟

وكيف لا تكون هذه خسيسة بالإضافة إليها .
 وأشرف السفليات الحيوان . وأشرفه الإنسان . وأكثره ناقص ، والكامل منه
 قط لا ينال — وفي نسخة « لا ينال قط » — تمام الكمال ، فإنه لا ينفك عن
 اختلاف الأحوال . فيكون — وفي نسخة « فكيف يكون » — أبداً ناقصاً ، أى

يكون فاقده الأمر الذى هو ممكن له ، ولو حصل له ، لكان أكمل له — وفي نسخة
 « به » —

والأجرام — وفي نسخة « فالجواهر » — العلوية كاملة ، وهى بالفعل ، ما فيها
 شيء بالقوة ، إلا ما يرجع إلى أحسن أغراضها ، وهو الوضع ، كما سيأتى .
 ولا يقصد الأشراف الأخس ، لأجل الأخس فى نفسه البتة .
فإن قيل : فإن كان ما يراد لغيره ، فهو أحسن من ذلك الغير ، فليكن
 الراعى أحسن من الغنم ، والمعلم — وفي نسخة « والمعلوم » — أحسن من المتعلم ،
 والنبي من الأمة .

إذ لا يراد الراعى إلا للغنم ، ولا المعلم إلا للمتعليم ، ولا النبي إلا لإرشاد
 أمته — وفي نسخة « الأمة » —

قيل : أما الراعى فهو أحسن من الغنم من حيث أنه راع — وفي نسخة
 « راعى » — وإنما هو أشرف من حيث هو — وفي نسخة « إنه » — إنسان . وإنسانيته
 غير مطلوبة لأجل الرعاية فقط ، فإن لم يعتبر منه إلا وصف كونه راعياً ، فهو
 بهذا الاعتبار أحسن من الغنم بالضرورة ، كالكلب الحارس للغنم ؛ فإنه أحسن
 من الغنم بالضرورة ، إن لم يكن له وصف سوى كونه راعياً . فإن كان يتأتى منه
 الصيد فهو بذلك الوجه يجوز أن يكون أشرف .

فأما هو من حيث أنه حارس للغنم فقط بالضرورة ، يكون أحسن منه ؛ لأن
 ما يراد لغيره فهو تبع لذلك الغير ، فكيف لا يكون أحسن منه .

وهو الجواب عن المعلم والنبي ؛ فإن شرف النبي من حيث أنه كامل فى نفسه
 بصفات يكون بها شريفاً ، وإن لم يشتغل بإصلاح — وفي نسخة « باستصلاح » —
 الخلق ، فإن لم يعتبر منه إلا وصف الإصلاح — وفي نسخة « الاستصلاح » —
 لزم أن يكون المطلوب صلاحه ، أشرف من المستعمل فى الإصلاح .

فإن قيل : وأى بعد فى أن يكون غرضه إفادة الخير ، ليكون خيراً فاضلاً ،
 وليكون ما يصدر منه حسناً ؛ فإن فعل الخير حسن ، ولا تكون السفليات من حيث
 ذواتها مقصودة — وفي نسخة « مقصود » — له .

قيل : قول القائل : إن فعل الخير حسن ، كلام مشهور ، والمصلحة أن

تعتقده العامة - وفي نسخة « العوام » - ليتزجروا عن القبائح ،

فأما إذا رد إلى التحقيق في محموله وموضوعه بحث وتفصيل .

أما الموضوع . وهو - وفي نسخة « فهو » - فعل الخير ، فهو - وفي نسخة

« وهو » - ينقسم :

إلى ما يكون بالذات .

وإلى ما يكون بقصد .

فالذي بالذات لا يدل على النقص ، ومعناه أن يكون ذات بحيث يلزم من

ذاته أمر ، هو خير ، ولا يقصد منه أمر آخر البتة - وفي نسخة « من ذاته

أمر آخر لا يقصد منه » -

وهذا الفعل لا يكون بإرادة وغرض . وقد ذكرنا أن الحركة الدورية إرادية .

والآخر أن يكون بقصد ، وهو دليل نقصان القاصد ؛ إذ لا بد أن يكون فعله

أولى به من لا فعله ، ليحصل له بالفعل ما لم يكن له ، ولو كان كاملا لما افتقر

إلى اكتساب أمر آخر .

فإن لم يكن هذا ، لم يكن قصد أو إرادة - وفي نسخة « وإرادة » - البتة .

* * *

وأما المحمول وهو أنه حسن فيقسم :

إلى ما هو حسن في ذاته .

وإلى ما هو حسن في حق القابل .

وإلى ما هو حسن في حق الفاعل

أما الحسن في ذاته ، فكما نقول : إن وجود الكل إذا قوبل بعدمه ، كان

الوجود خيرا من العدم .

وذات الأول ذات - وفي نسخة بدون كلمة « ذات » - يلزم منه ما هو

خير ، ولا يكون خيرا للأول ؛ إذ لا يستفيد منه شيئا .

ولا هو خير لقابل ؛ إذ ليس ثم غير الكل ، حتى يقال : الكل خير له .

وأما الحسن للقابل ، فهو حسن ودليل على نقصان القابل ، وافتقاره إلى أمر ،

وجوده أكمل له - وفي نسخة « به » - من عدمه .

والحسن للفاعل يدل على نقصان الفاعل ؛ إذ لو كان كاملا لاستغنى عن

استفادة - وفي نسخة « إفادة » - الخير والكمال بالفعل - وفي نسخة « بالعقل » -

* * *

وإنما اشتهر فعل الخير في حق الإنسان فضيلة وكمال ، لا نقصان ؛ لأنه

يتوقع منه الشر ، فهو بالإضافة إلى مقتضى طبعه خير ؛ وإلا فهو في الحقيقة ،

وبالإضافة إلى الكمال المطلق ، نقصان .

* * *

فإذا ثبت هذا فنقول : إن لم تكن إفادة الخير خيرا للفاعل ، لم يكن غرضا ،

ولا يتصور أن تتوجه إليه إرادة ، فلا بد وأن يتبين وجه كونه خيرا له ، حتى

يتصور أن يكون غرضا .

الدعوى الرابعة : إثبات العقول المجردة ، وهي أن الحركة تدل على إثبات

جوهر شريف غير متغير ، ليس بجسم ، ولا منطبع - في نسخة « ومنطبع » - فيه .

ومثل هذا يسمى عقلا مجردا . وإنما يدل عليه بواسطة عدم التناهي .

فإنه قد تبين - وفي نسخة « سبق » - أن هذه الحركة دائمة لا نهاية لها ،

أزلا وأبدا ، فلا بد وأن يكون لها استمداد من قوة محركة ؛ إذ يستحيل - وفي نسخة

« ويستحيل » - أن يكون في الجسم قوة على ما لا نهاية له - وفي نسخة « لها » -

لأن كل جسم منقسم ، وينقسم بتقدير انقسامه انقسام القوة ،

فلو توهمنا الانقسام ، لكان بعض القوة لا يخلو :

إما أن يحرك إلى غير نهاية ، فيكون الجزء مثل الكل من غير تفاوت ، وهو

محال .

وإما أن يحرك إلى غاية . والبعض الآخر أيضا يحرك إلى غاية ، فيكون المجموع

متناهيا .

فثبت أنه لا يتصور أن تكون قوة على أمر غير متناه ، وتكون تلك القوة

في جسم .

فإذن لابد لهذه الحركة من محرك مجرد عن المواد .

والمحرك قسمان :

أحدهما : يحرك كما — وفي نسخة بدون عبارة « كما » — يحرك المعشوق العاشق والمرادُ المريد ، والمحبوبُ المحب .
والثاني : كما يحرك الروح البدن ، والثقل الجسم إلى أسفل .
والأول : هو ما لأجله الحركة .

والثاني : هو — وفي نسخة « بدون كلمة « هو » — ما منه الحركة .

والحركة الدورية مفتقرة — وفي نسخة « تفتقر » — إلى مباشرة فاعل يكون منه الحركة . وذلك لا يكون إلا نفسا متغيرا ؛ لأن العقل المجرد الكلي الذي — وفي نسخة « لأن المجرد الذي » — لا يتغير ، لا يصدر منه الحركة المتغيرة ، — وفي نسخة « المتغير » — كما سبق ذلك ، فتكون النفس الفاعل للحركة ، متناهي القوة لكونه جسمانيا ، ولكن يمدّه موجود ليس بجسم ، بقوته التي لا تنهاى ، ويكون بريئا عن المادة لا محالة ، حتى تخرج عنه قوة غير متناهية — وفي نسخة « حتى تخرج قوته عن النهاية » — ولا يكون فاعلا للحركة ، بل تكون — وفي نسخة « فتكون » — لأجله الحركة ، من حيث كونه معشوقا ومقصودا ، لا من حيث كونه مباشرة للحركة .

ولا يتصور محرك لا يتحرك في نفسه ، إلا بطريق العشق ، كتحرريك المعشوق للعاشق .

فإن قيل : كيف يتصور أن يكون هذا العقل محركا بطريق العشق ؟

قيل : المحرك بهذا الطريق :

إما أى يكون بحيث يطلب ذاته ، كالعالم ؛ فإنه يحرك طالب العلم بطريق عشقه له ، والمطلوب حصول ذاته .

وإما أن يكون بحيث يطلب التشبه به ، والافتداء ، كالأستاذ ؛ فإنه معشوق التلميذ ومحركه ، على معنى أنه يجب التشبه به . وكذا كل مرغوب فيه متصف بوصف عظيم يراد التشبه به .

ولا يجوز أن تكون هذه الحركة من القسم الأول ؛ فإن المعنى العقلي لا يتصور أن ينال الجسم — وفي نسخة « للجسم » — ذاته فإنه بان أنه لا يحل جسمًا — وفي نسخة « في جسم » — فلا يبقى إلا أنه يجب التشبه والافتداء به ، باكتساب وصف يشبه

وصفه ، ليقرب منه في الوصف ، كتشبه الصبي بأبيه والتلميذ بأستاذه ، ولا يمكن أن يكون بطريق الأمر و الإثارة ؛ فإن الأمر ينبغى أن يكون له غرض في الأمر ، وذلك يدل على نقصان وقبول تغير . والمؤثر أيضا ينبغى أن يكون له غرض في الإثارة ، وذلك الغرض هو المقصود .

فأما امتثال الأمر لأجل أنه أمر فقط ، بلا فائدة ، فلا يمكن .

وإذا ثبت أنه لا يمكن إلا بطريق التشبه بالمعشوق ، فيكون له ثلاثة شروط :
الأول : أن يكون — وفي نسخة بدون كلمة « يكون » — للنفس الطالبة للتشبه ، تصور لذلك الوصف المطلوب ، ولذات — وفي نسخة « لذات » بدون « الواو » — المعشوق ، وإلا كان بإرادته طالبا لما لا يعرفه ، وهو محال .

والثاني : أن يكون ذلك الوصف عنده — وفي نسخة بدون عبارة « عنده » — جليلا عظيما ، وإلا لم يتصور الرغبة فيه .

والثالث : أن يكون ممكنا حصوله في حقه ؛ فإنه إن كان محالا لم يتصور طلبه ، بإرادة عقلية صادقة إلا بطريق الظن والتخيل — وفي نسخة « والغيد » — الذى هو عارض قريب الزوال ، ولا يدوم ، أبدا لذهن — وفي نسخة بدون عبارة « لذهن » —

فإذن لا بد وأن يكون لنفس الفلك إدراك الجمال — وفي نسخة « جمال » — ذلك المعشوق ، لينبث — وفي نسخة « فينبث » — بتصوره للجمال عشقه الذى يقتضى نظره — وفي نسخة « يقصر بنظره » — والتفاتنه إلى جهة السفلى — وفي نسخة « العلو » — لينبث منه الحركة الموصلة إلى المطلوب من التشبه ، فيكون تصوره للجمال — وفي نسخة « تصور الجمال » — سبب العشق .

والعشق سبب الطلب ، والطلب سبب الحركة ، ويكون ذلك المعشوق هو الأول الحق ، أو ما يقرب منه من الملائكة المقربين ، أعنى العقول المجردة الأزلية المنزهة عن قبول التغير التى لا يعوزها شيء من الكمالات الممكنة لها — وفي نسخة بدون عبارة « لها » —

فإن قيل : فلا بد من تفصيل هذا العشق والمعشوق ، والوصف المطلوب تحصيله بالحركة .

قيل : كل طلب فإنه متوجه - وفي نسخة « توجه » - إلى ما هو خاصة واجب الوجود ، وهو أنه تام - وفي نسخة « قائم » - بالفعل ، ليس فيه شيء بالقوة ؛ فإن كون الشيء بالقوة نقصان ؛ إذ معناه فقد كماله هو يمكن حصوله له وفي نسخة « له حصوله » -

فكل موجود بالقوة - وفي نسخة « هو بالقوة » - من وجه ، فهو ناقص من ذلك - وفي نسخة « تلك » - الوجه . وطلبه أن يزول عنه ما بالقوة إلى الفعل . فمطلوب الكل الكمال ، ونيله .

وكل ماهو يكثر - وفي نسخة « ماهو بحيث فيكثر » - فيه ما بالقوة ، فهو أخس لا محالة .

وكل ما هو بالفعل من كل وجه فهو كامل .

والإنسان في جوهره تارة يكون بالقوة ، وتارة يكون بالفعل .

وإذا صار في جوهره بالفعل ، فلا يزال في أعراضه بالقوة ، لا ينال غاية الكمال ما دام في البدن ، ولا تفارقه القوة .

وأما الجسم السماوي ، فلا يكون بالقوة في جوهره - وفي نسخة « في جوهر » - البتة ؛ فإنه ليس بمحدث ، ولا يكون بالقوة في أعراضه الذاتية أيضا ، ولا في شكله ، بل هو بالفعل . أي كل ما هو ممكن له فهو - وفي نسخة « وهو » - حاصل له ؛ إذ - وفي نسخة بدون كلمة « إذ » - من الأشكال أفضلها ، وهو الكرة . ومن الهيئات أفضلها ، وهي الإضاءة والشفيف - وفي نسخة « أو الشفيف » -

وكذا سائر الصفات .

وإنما يبقى لها أمر واحد ، لا يمكن أن يكون بالفعل ، وهو الأوضاع ؛ فإن كل وضع فرض له أمكن فرضه على وضع آخر ؛ إذ لا يمكن - وفي نسخة « ولا يمكن » - أن يكون على وضعين في حالة واحدة .

ولو لم يكن فيه هذا القدر بالقوة . لكان قريب التشبه بالعقول المجردة .

وليس بعض الأوضاع أولى من بعض - وفي نسخة « من البعض » - حتى يلزم ذلك^(١) ، ويترك البقية .

(١) أي الأفضل والأولى .

وإذا لم يمكن الجمع بين جميع الأوضاع - وفي نسخة « وإذا لم يكن جميع الأوضاع » - بالعدد ، وأمکن الجمع بينها بالنوع - وفي نسخة « بين النوع » - على سبيل التعاقب ؛ ليكون نوع الأوضاع دائما له - وفي نسخة بدون عبارة « له » - بالفعل ، كما أن الإنسان لما لم يكن^(١) بقاء شخصه بالفعل ، دبر لبقائه حفظ نوعه - وفي نسخة « لبقاء نوعه » - بطريق التعاقب .

وللحركة الدورية أيضا خاصية في كونه بالفعل ، وبعبدا - وفي نسخة « بعبدا » - عن التغير . والتفاوت فإن الحركة المستقيمة :

إن كانت طبيعية تغيرت إلى السكون - وفي نسخة « الحدة » - في آخرها . وإن كانت قسرية ، تغيرت إلى الفتور في آخرها .

والدورية تستمر على وتيرة واحدة ؛

فإذن الجسم السماوي مهما تكلف استبقاء نوع الأوضاع لنفسه بالفعل على الدوام ، فقد تشبه بالجواهر الشريفة بغاية ما يمكن له - وفي نسخة بدون عبارة « له » - في نفسه ، ويكون طلبه للتشبه - وفي نسخة « التشبه » - عبادة لرب العالمين ؛ لأن معنى العبادة - وفي نسخة « العبادات » - التقرب ، ومعنى التقرب طلب - وفي نسخة « معنى طلب » - القرب . وهو أن يقرب منه - وفي نسخة ، « أن يتقرب » بدل « وهو أن يقرب » - في الصفات ، لا في المكان ؛ فإن ذلك غير ممكن .

فهذا هو الغرض المحرك للسماوات .

الدعوى الخامسة : أن السماوات قد دلت المشاهدة على كبريتها - وفي نسخة « كبرتها » - فلا بد وأن تكون - وفي نسخة « فلا بد أن لا يكون » - طباعها مختلفة ، وأن لا تكون من نوع واحد . بدليلين :

أحدهما : أنها لو كانت من نوع واحد ، لكان نسبة بعض أجزاء واحد منها إلى بعض أجزاء الآخر - وفي نسخة « لكان نسبة بعض أجزائها إلى بعض الأجزاء » - كنسبة بعض أجزائها إلى جزء آخر منها - وفي نسخة « إلى جزء واحد منها » - ولو كان كذلك لكان الكل متوصلا ، لا متفصلا - وفي نسخة « متواصلة لا متفصلة » -

(١) كذا في الأصلين .

فالانفصال لا تباين له إلا تباين الطباع ، وهذا كما أن الماء لا يختلط بالدهن إذا صب عليه ، بل يتجاوزه — وفي نسخة « يجاوره » — مباينا .

والماء يختلط بالماء ويتصل به . والدهن بالدهن .

فكما — وفي نسخة « وكما » — يعلم بمفارقة نسبة أجزاء الماء بعضه إلى بعض ، كنسبة — وفي نسخة « لنسبة » — بعض أجزائه إلى أجزاء الدهن — وفي نسخة « كنسبة أجزائها إلى أجزاء الدهن » — بالانفصال ، فكذلك ها هنا ؛ إذ لا مانع للاتصال مع تشابه الكل .

والثاني : أن بعضها أسفل وبعضها أعلى ، وبعضها حاوية وبعضها محوية . وذلك يدل على تفاوت الطباع ، واختلاف الأنواع ؛ لأن الأسفل لو كان من نوع الأعلى لحاز له أن يتحرك إلى مكان الأعلى ، كما يجوز في بعض أجزاء الماء والهواء أن يتحرك إلى أسفل وأعلى من حيز الماء والهواء .

ولو جاز ذلك لكان قابلا للحركة المستقيمة ؛ إذ بها يتحرك الأسفل إلى حيز الأعلى ، كما في العناصر .

وقد بان أنه يستحيل أن يكون فيها قبول الحركة المستقيمة .

الدعوى السادسة : أن هذه الأجسام السماوية لا يجوز أن يكون بعضها علة للبعض ، بل لا يجوز أن يكون جسم سببا في وجود جسم وعلة فيه — وفي نسخة « للبعض ، بل لا يجوز أن يكون بعضها علة للبعض ، بل لا يجوز أن يكون جسم سببا في وجود جسم أول وعلة وفيه » — لأن الجسم إنما يؤثر في الشيء إذا وصل إلى مماسه ، أو مجاورته ، أو موازاته .

وبالجملية إذا ناسبه مناسبة ، كما تؤثر الشمس في إضاءة الجسم إذا حاذها ، — وفي نسخة « حاذاه » — ولم يكن بينهما حائل ، وكما تؤثر النار في إحراق ما تلاقيه وتماسه .

فإذن لا بد أن يكون ثم موجود يلاقيه الجسم الفاعل . حتى يؤثر فيه ، فيحصل فيه بآثره شيء آخر .

وإذا لم يكن موجود — وفي نسخة « وإن لم يكن وجد » — استحال أن يحصل بالجسم اختراع موجود آخر .

فإن قيل : أليس النار سبب ^(١) لحدوث الهواء مهما أوقدت النار تحت الماء — وفي نسخة « مهما أوقد تحت الماء » — فيكون جسم الهواء حاصلا بسبب النار ؟ قيل : الهواء ليس بجسم أول ، بل هو كائن من جسم آخر ، لاقاه النار فأثر فيه .

ولأنما كلا منا في الأجسام السماوية ، وهى أجسام أول ، ليست متكونة عن جسم آخر ؛ إذ بينا أنها لو كانت متكونة فاسدة لكانت قابلة للحركة المستقيمة ، وذلك محال في حقها .

فإذن ثبت أن الأجسام الأول لا يكون بعضها سببا لوجود بعض — وفي نسخة « البعض » —

فإن قيل : فلم قلتم — وفي نسخة « ولم قلت » — : إن الجسم لا يصدر منه فعل ، إلا بعد الوصول إلى ما فيه الفعل ، بمماسه أو غيرها ؟

فيقال : برهانه : أن الجسم لو كان يفعل — وفي نسخة « لو فعل » — : فلما أن يفعل بمجرد المادة .

أو بمجرد الصورة .

أو بالصورة مع توسط المادة .

وباطل أن يفعل بمجرد المادة ؛ لأن حقيقة المادة كونها قابلة للصورة ، وإن — وفي نسخة « فإن » — كانت فاعلة لم تكن فاعلة من حيث إنها قابلة ، بل من وجه آخر ، فيكون فيها شيان :

أحدهما : ما به القبول ، وباعتباره هو مادة .

والآخر : ما به الفعل ، وباعتباره هو صورة — وفي نسخة « الفعل وهو الصورة » — ؛ إذ لا نغنى بالصورة غيره ، وتكون — وفي نسخة « فتكون » — المادة فيها صورة ، ولا تكون مجردة .

وباطل أن يفعل بمجرد الصورة ؛ لأن مجرد الصورة لا وجود لها بنفسها — وفي نسخة « بنفسه » — بل وجودها في المادة .

وإن كان بتوسط المادة :

(١) كذا في الأصلين ، وصوابها (سببا)

فإما أن تكون المادة واسطة حقيقية — وفي نسخة « حقيقة » — حتى تكون الصورة علة المادة ، والمادة علة الشيء ، فتكون الصورة علة العلة وهذا يرجع إلى أن المادة من حيث إنها مادة قد فعلت وقد أبطلنا ذلك . وإما أن يكون بتوسط المادة ، من حيث إنها بتوسطها يعمل الجسم إلى — وفي نسخة « يصل إلى » — الشيء ، حتى يؤثر فيه . كما أن صورة النار بتوسط المادة ، تكون مرة ها هنا ، وتؤثر — وفي نسخة « فتؤثر » — فيما تلاقيه .

ومرة هناك ، فتؤثر فيما تلاقيه هناك — وفي نسخة بدون عبارة « فتؤثر فيما تلاقيه هناك » — وهذا يستدعى لا محالة شيئا يكون ها هنا أو هناك — وفي نسخة « وهناك » — حتى يؤثر فيه الجسم .

الدعوى السابعة : أن العقول المجردة ينبغي أن تكون كثيرة ، ولا يجوز أن تكون أقل — وفي نسخة « ينبغي أن لا تكون أقل » — من عدد الأجسام السماوية وذلك لأنه ثبت أنها مختلفة الطباع ، وأنها ممكنة ، فيحتاج وجودها إلى علة . والواحد لا يصدر منه إلا واحد ، فلا بد من عدد ، حتى يصدر عن كل واحد ، واحد .

وينبغي أن تختلف بالنوع حتى يصدر — وفي نسخة « يصير » — منها أنواع مختلفة .

كيف . . . ؟ وقد سبق أن الكثرة بالعدد ، لا تتصور في نوع واحد ، إلا بكثرة المادة .

وما ليس في المادة لو كثر — وفي نسخة « وليس في المادة كثرة ، فلو كثر » — فلا يكثر إلا باختلاف النوع ، وهو اختصاص كل بفصل يبين به الآخر — وفي نسخة « وهو الاختصاص بفصل يبين به الآخر » —

ولا يكون بعارض ؛ إذ يستحيل أن يلزم الشيء عارض لا يجوز في نوعه — وفي نسخة « لا يصدر من نوعه » —

فإذا لم تكن مادة لم تكن كثرة — وفي نسخة « كثيرة » — إلا بالنوع .

وهذه العقول ينبغي أن تكون هي المعشوق لنفوس السموات ، فيكون التفات كل واحدة إلى علتها ، وإلى طلب التشبه بها — وفي نسخة « به » — إذ يستحيل أن يكون معشوق الكل واحدا . وإلا لكان الكل في حركتها واحدا ، وليس كذلك ؛ فإنه بان في الرياضيات أن حركتها مختلفة ، ولو كان المطلب واحدا لكان الطلب واحدا — وفي نسخة « معشوق الكل واحدا ، كان » — ، فيكون لكل واحد . نفس تخصه ، تحركه بطريق المباشرة والفعل . وعقل مجرد يخصه يحركه — وفي نسخة « يحرك » — بطريق العشق — وفي نسخة « الشوق » — .

وتكون النفوس هي الملائكة الساوية لاختصاصها بأجسامها . وتلك العقول هي الملائكة المقربة لبراعتها — وفي نسخة « وتكون النفوس هي الملائكة المقربون لبراعتها » — من علائق المواد ، وقربها في الصفات من رب العالمين — وفي نسخة « رب الأرباب » —

المقالة الخامسة

في كيفية وجود الأشياء من المبدأ الأول

وكيفية ترتيب — وفي نسخة « ترتب » — الأسباب والمسببات

وكيفية ارتقاؤها إلى واحد هو — وفي نسخة « وهي » — مسبب الأسباب

وكان هذه المقالة هي زبدة الإلهيات وحاصلها .

وهي المطلوب الأخير من جملتها بعد معرفة صفات الأول الحق

وأول إشكال فيه : أنه سبق أن الأول واحد من كل واحد .

وأن الواحد لا يوجد منه إلا واحد .

والموجودات كثيرة ، وليس يمكن أن يقال : إنها مرتبة بعضها بعد بعض —

وفي نسخة « البعض » — ؛ فإن ذلك ليس يطرد في جميع الأشياء .

نعم يمكن أن يقال : الأجسام السماوية قبل العناصر بالطبع .

والعناصر البسيطة قبل المركبات ، وليس يطرد — وفي نسخة « ولكن ليس يطرد » —

هذا في كل شيء . فالطبائع — وفي نسخة « فالطباع » — الأربع لا ترتيب فيها .

ولا ترتيب — وفي نسخة « ولا ترتب » — بين الفرس والإنسان ، وبين النخل

والكرم . وبين السواد والبياض ، والحرارة والبرودة .

بل هي متساوية في الوجود .

فكيف صدرت — وفي نسخة « صدر » — عن واحد ؟ وإن صدرت — في

نسخة « صدر » — عن مركب فيه كثرة ، فتلك الكثرة — وفي نسخة بدون عبارة

« فتلك الكثرة » — من أين حصلت ؟

وبالآخرة لا بد — وفي نسخة « فلا بد » — وأن تلتقي كثرة بواحد ، وهو محال

فالخلص منه أن يقال : الأول صدر منه شيء واحد

يلزم ذلك الواحد ، لا — وفي نسخة « إلا » — من جهة الأول حكم آخر ،

فيحصل بسببه فيه كثرة ، ويكون ذلك مبدأ لحصول — وفي نسخة « مبدأ حصول » —

كثرة ، متساوقة ثم مرتبة — وفي نسخة لحصول كثرة ثم مرتبة « — ثم تجتمع المساوقة — وفي نسخة « المساوية » — والمترتبة في واحد .

فيوجب ذلك الواحد بما فيه من الكثرة ، كثرة . وبهذا تكثر الأمور . ولا يمكن كذلك .

وأما وجه تلك الكثرة ، فهو أن الأول هو الواحد الحق ؛ إذ وجوده وجود محض . وأنيته عين ماهيته ، وما عداه فهو ممكن .

وكل ممكن فوجوده غير ماهيته ، كما سبق ؛ لأن كل وجود ليس بواجب ، فهو عرض للماهية ، فلا بد من ماهية حتى يكون الوجود عرضا لها ، فيكون .

بحكم الماهية ممكن الوجود ،

وبقياس السبب واجب الوجود .

إذ بان أن كل ممكن بنفسه ، فهو واجب بغيره — وفي نسخة « بسببه » — فيكون له حكمان — وفي نسخة « الحكمان » — :

الوجوب من وجه .

والإمكان من وجه .

وهو من وجه أنه — وفي نسخة « وهو من حيث إنه » — ممكن ، بالقوة .

ومن حيث إنه واجب ، بالفعل .

والإمكان له من ذاته .

والوجوب له من غيره .

ففيه تركيب — وفي نسخة « ففيه كثرة » — من شيء يشبه المادة .

وآخر يشبه الصورة .

فالذي — وفي نسخة « والذي » — يشبه المادة هو الإمكان .

والذي يشبه الصورة ، هو الوجوب الذي له من غيره .

فاذن يصدر من الأول عقل مجرد ، ليس له من الأول الفرد إلا الوجود الفرد

وفي نسخة « إلا الوجود والوجود والفرد » — الواجب به .

فأما — وفي نسخة « أما » — الإمكان فله من ذاته ، لا من الأول ، بل

يعرف ذاته ويعرف مبدأه ، وإن كان يعرف ذاته من مبدئه — وفي نسخة « بل

يعرف ذاته من مبدئه « — لأن وجوده منه . ولكن يختلف حكمه بذلك .
فيحصل منه باعتبار هذه الكثرة كثرة ، ثم لا يزال يكثر قليلا قليلا ، إلى
أن ينتهى إلى آخر الموجودات .

وإذا لم يكن بد من كثرة ، ولم يمكن إلا على هذا الوجه ، وهى كثرة — وفى
نسخة « كثيرة » — قليلة ، لم تكن الموجودات الأولى فى غاية الكثرة ، بل على
التدرج تتداعى — وفى نسخة « فتداعى » — إلى الكثرة .
حتى توجد العقول ، والنفوس ، والأجسام ، والأعراض .
وهى أقسام الموجودات كلها .

فإن قيل : فكيف يمكن أن يكون تفصيل ترتيبها ، وتركيبها ؟

قيل : هو أن يصدر من — وفى نسخة « عن » — الأول عقل مجرد ، فيه
اثنيية كما سبق :

أحدهما : له من الأول .

والآخر : له من ذاته .

فيحصل منه ملك ، وفلك .

فالملك — وفى نسخة « وأعنى بالملك » — العقل المجرد .

وينبغى أن يحصل الأشرف — وفى نسخة بدون كلمة « الأشرف » — من
الوصف الأشرف .

والعقل أشرف .

والوصف الذى له من الأول ، وهو الوجوب — وفى نسخة « الوجود » —
أشرف .

فيحصل منه عقل ثانى — وفى نسخة « ثان » — باعتبار كونه واجبا .

والفلك الأقصى باعتبار الإمكان الذى له — وفى نسخة « الذى هو له » —
كالمادة .

ويلزم من العقل الثانى ، العقل الثالث . وفلك البروج .

ومن العقل الثالث ، رابع ، وفلك زحل .

ومن الرابع خامس ، وفلك المشترى .

ومن الخامس سادس وفلك المريخ .

ومن السادس سابع ، وفلك الشمس .

ومن السابع ثامن ، وفلك الزهرة .

ومن الثامن ، تاسع ، وفلك عطارد .

ومن التاسع عاشر ، وفلك القمر .

وعند ذلك استوفت السماويات — وفى نسخة « السموات » — وجودها — وفى
نسخة « السموات حصوها وجودها » — وحصلت الموجودات الشريفة . سوى الأول
تسعة عشرة

عشرة عقول . وتسعة أفلاك .

وهذا صحيح إن لم يكن عدد الأفلاك أكثر — وفى نسخة « بأكثر » — من
هذا .

فإن كان أكثر ، فينبغى أن تزداد العقول — وفى نسخة بدون كلمة « العقول » —
إلى استيفاء السموات — وفى نسخة « السماويات » — كلها .
ولكن لم يوقف بالرصد إلا على هذه التسعة .

ثم بعد ذلك يتبدئ وجود السفليات ، وهى العناصر الأربعة أولا ، ولا شك
فى أنها مختلفة ، لأن أماكنها بالطبع مختلفة ؛ فيطلب بعضها الوسط ، وبعضها
المحيط .

فكيف تتخذ طباعها ، وهى قابلة للكون — وفى نسخة « قابلة للكون
والفساد » — كما سيأتى فى الطبيعيات ؟ فلا — وفى نسخة « ولا » — بد أن — وفى
نسخة « وأن » — تكون لها مادة مشتركة ، .

ولأنه لا يتصور أن يكون جسم ، عن جسم لا يجوز — وفى نسخة « فلا يجوز » —
أن يكون سبب وجودها الأجسام السماوية وحدها ، ولأجل أن مادة الأربعة مشتركة ،
لا يجوز أن يكون علة وجود مادتها — وفى نسخة « علة مادتها » — كثيرة .

ولأجل أن صورها مختلفة ، لا يجوز أن تكون علة صورها إلا كثرة مختلفة ،
محصورة فى أربعة أشياء أو فى أربعة — وفى نسخة « وفى أربعة » — أنواع ؛ لأنها
أربع صور .

ولا يجوز أن تكون الصورة وحدها سببا لوجود المادة ؛ إذ لو كان — وفي نسخة « المادة لو كان » — كذلك ، لزم عدم المادة ، بعدم الصورة ، وليس كذلك ، بل تبقى المادة لابسة لصورة أخرى .

ولا يجوز أن لا يكون للصورة مدخل وحظ — وفي نسخة « حظ ومدخل » — في وجود الهيولى ؛ إذ لو لم يكن لها مدخل ، لبقيت الهيولى وحدها . ببقاء علتها ، مع عدم الصورة ، وهذا محال .

فإذن يكون وجود المادة بمشاركة أمور :

أحدها : جوهر مفارق به يكون أصل وجودها ، ولكن لا يكون به وحده ، بل بمشاركة الصورة .

كما أن القوة المحركة ، هي سبب وجود الحركة ، ولكن بشرط قوة قابلة في المحل . وكما أن الشمس سبب نضج الفواكه ، ولكن بشرط قوة طبيعية في الفاكهة ، قابلة للأثر ؛ فكذلك وجود المادة يكون بالعقل المفارق .

ولكن كونه — وفي نسخة « لكونه » — بالعقل يكون بمشاركة الصورة .

وتخصيص — وفي نسخة « وتخصص » — صورة دون صورة — لا يكون من ذلك المفارق ، بل لا بد من سبب آخر يجعل بعض المادة أولى بقبول صورة دون صورة ، وإلا فالمادة مشتركة للعناصر وذلك بأن يجعلها مستعدة لقبول صورة مخصوصة ، دون أخرى .

وهذا لا يكون في أول الأمر ، إلا من الأجسام — وفي نسخة « إلا الأجسام » — السماوية ؛ إذ تستفيد المواد بسبب القرب والبعد منها ، استعدادات مختلفة .

فإذا استعدت قبلت الصورة من المفارق .

ولأجل — وفي نسخة « ومن أجل » — أن هذه الأجسام السماوية ، متفقة في طبيعة كلية ، وهي التي — وفي نسخة « كلية التي » — تقتضي الحركة الدورية في الكل ، فتفيد المادة الاستعداد المطلق لقبول كل صورة ، من حيث أن لكل واحد منها طبعا خاصا — وفي نسخة « طبع خاص » — يوجب لبعضها استعدادا خاصا ، لبعض الصور — وفي نسخة « الصورة » — ثم تكون الصورة لكل مادة من المفارق .

فإذن أصل المادة الجسمية من الجوهر العقلي المفارق .

وكونها محدودة الجهات ، من الأجسام السماوية .

واستعدادها أيضا يكون منها :

ويجوز أن يكون لبعضها أيضا من بعض استعداد الجزئيات — وفي نسخة « لبعضها أيضا من بعض ، أعني الاستعداد للجزئيات » —

كما أن النار إذا لاقت — وفي نسخة « لاقى » — الهواء ، أفادته الاستعداد لقبول صورة النار — وفي نسخة « النارية » — فتفيض عليه من المفارق .

وفرق بين كونه مستعدا .

وبين كونه بالقوة .

إذ معنى القوة أنها تقبل — وفي نسخة « القوة ما تقبل » — الصورة وتفيضها ومعنى الاستعداد أن يترجح صلاحه لقبول إحدى صورتين على الخصوص ، فتكون القوة على وجود الشيء وعدمه بالسواء .

والاستعداد للوجود وحده ، بأن — وفي نسخة « فأن » — تصير إحدى القوتين أولى من الأخرى .

كما أن مادة الهواء قابلة لصورة — وفي نسخة « للصورة » — النارية ، والمائية بالسواء . ولكن غلبة البرد يجعلها لقبول صورة المائية أولى ، فتقلب ماء ، لقبول — وفي نسخة « بقبول » — صورة المائية ، من المفارق ، عند استفادة الاستعداد من السبب المبرد .

ولمثل هذا كانت المادة — وفي نسخة « الصورة » — المجاورة للجسم المتحرك على الدوام ، أولى بصورة النارية — وفي نسخة « النار » — لمناسبة الحركة للحرارة .

والمادة التي هي أولى بالسكون ، كانت هي البعيدة منها — وفي نسخة « منه » — فعلى — وفي نسخة « فمن » — هذا الوجه يكون وجود هذه الأجسام القابلة للكون والفساد ، أعني العناصر .

فقد ظهر من هذا سبب الاستعداد الأول الذي للهيولى ، بالإضافة إلى الصور كلها ،

ثم سبب استعدادها الخاص ، بالإضافة إلى الطبائع — وفي نسخة « بالإضافة الطبائع » — الأربعة .

ثم يحدث بامتزاج هذه العناصر أجسام آخر :
أولها : حوادث الجو من البخار ، والدخان ، والشهب وغيرها — وفي نسخة « وغيره » —

وثانيها : المعادن .

وثالثها : النبات .

ورابعها : الحيوان .

وأخر رتبها الإنسان .

وكل هذا يحصل بامتزاج العناصر .

فمن امتزاج صورة المائية ، والهوائية ، يحدث البخار .

ومن امتزاج النارية والترابية ، يحدث الدخان .

فيحصل بالاختلاط الأول — وفي نسخة بدون كلمة « الأول » — حوادث الجو ،

ويكون سبب اختلاطها حركات تحصل فيها من الحرارة والبرودة الصادرة من الأجسام السماوية ، فستفيد — وفي نسخة « ويستفيد » — الاستعداد منها .

ثم تفيض الصور من واهب الصور .

فإذا حصل امتزاج أقوى من ذلك ، وأتم ، وانضاف إليه شروط ، حصل استعداد لصعد الجواهر — وفي نسخة « الجوهر » — المعدنية ، فتفيض تلك الصور أيضا — في نسخة بدون كلمة « أيضا » — من واهبها .

فإن — وفي نسخة « وإن » — كان الامتزاج أتم من ذلك ، حصل النبات .

فإن كان أتم حصل الحيوان .

وأتم الامتزاجات — وفي نسخة « بالمزاجات » — مزاج نقطة الإنسان ، الذي له استعداد لقبول صورة الإنسانية .

وسبب هذه الاستعدادات — وفي نسخة « هذه الاستعداد » — الحركات السماوية والأرضية ، واشتباكها .

وسبب الصور الجوهر المفاوق .

فلا تزال السماويات مفيدة للاستعدادات ، والمفاوق مفيدة — وفي نسخة

« مفيد » — للصور ، حتى يتم بهما دوام الوجود .

وليست هذه الامتزاجات بالاتفاق ، بل أسبابها متسقة على نظام ، وهي الحركات السماوية .

فلذلك ترى بعض الأشياء باقية بأعيانها ، وهي الكواكب .

وبعضها لا يمكن بقاء عينها ، كالنبات والحيوان ، فدبر لبقائها بقاء نوعها ، وذلك

تارة بالتولد من التراب عند حصول الاستعداد بسبب سماوى مخصوص .

وتارة يكون بالولادة ، وهو الأغلب ؛ إذ خلق في كل نوع قوة تنتزع منه

جزأ يشبه بالقوة ، فيكون سببا لوجود مثله منه .

فهذا سبب حدوث هذه الحوادث .

ولا حادث إلا في مقعر فلك القمر .

فأما الأجسام السماوية ؛ فإنها ثابتة على حالة واحدة ، في ذواتها وأعراضها ،

إلا فيما هو أخس أعراضها ، وهو الوضع والإضافة ؛ إذ بحركاتها المتقابلة يحصل

التثليث بين الكواكب ، والتسديس ، والمقارنة ، والمقابلة ، والتربيع ، واختلاف —

وفي نسخة « والتربيع اختلاف » — مطارح الشعاع — وفي نسخة « ومطارح

الشعاع » — وأنواع من الامتزاجات تذكر في علم النجوم ، وليس في قوة البشر

استيفاء جميعها ،

فتكون تلك سببا لاختلاف هذه الامتزاجات ، والاستعدادات ؛ لاستفادة

الصور من واهب — وفي نسخة « الصور واهب » — الصور الذى لا ييخل

بالإفادة .

وإنما لا تحصل الصور منه ، فيما لا تحصل ، لقصور في القابل ، لا لبخل —

وفي نسخة « لا لمنع » — من جهته .

فإذا اختلفت — وفي نسخة « اختلف » — تلك المناسبات السماوية بالنوع ،

حصلت استعدادات مختلفة بالنوع ، وفاضت صور — وفي نسخة « صورة » —

مختلفة ، كصورة الإنسان والفرس والنبات — وفي نسخة « الفرس والإنسان والنبات » —

فإن المادة القابلة لصورة الفرس لا تقبل صورة الإنسان البتة ؛ ولذلك لم يلد فرس

إنسانا قط .

وإذا تفاوتت في القوة مع اتحاد النوع ، أو جبت — في نسخة « أوجب » — تفاوتاً في صفة الاستعداد ، فتفاوتت صورة النوع الواحد ، في الكمال والنقصان . فما من حيوان ناقص بعضو ، أو صفة ، إلا ونقصانه لسبب في رحم أمه ، أو في وقت التربية ، أو في أمر — وفي نسخة « أو في شيء » — من الأمور المتعلقة به . ويكون ذلك السبب بسبب — وفي نسخة « ويكون ذلك بسبب » — آخر ، وكذلك بسببه ، ولا يتسلسل إلى غير نهاية .

وترتقى^١ — وفي نسخة « فترتقى » — بالآخرة إلى الحركات السماوية ،

فحصل من هذا أن الخير فائض على الكل ، من المبدأ الأول بواسطة الملائكة ، حتى وجد كل ما كان في الإمكان وجوده ، على أحسن الوجوه وأكملها ، فكل — وفي نسخة « وكل » — ما هو موجود ، فوجوده كما ينبغي ، ولا يمكن أن يكون أتم من

والمادة التي منها الذباب ، لو قبلت صورة أكل من صورة الذباب ، لفاضت — وفي نسخة « أفاضت » — من واجبها ؛ إذ لا بخل تمت ، ولا منع ؛ وإنما هو فياض بالطبع^(١) ، كما يفيض النور من الشمس على الهواء والأرض ، والمرأة ، والماء ، فيختلف أثره ، حتى لا يظهر في الهواء ، ويظهر على الأرض ، ولا ينعكس منه^(٢) الشعاع ، ويظهر في المرأة والماء ، وينعكس الإشراق ، لا لتفاوت جاء من ناحية الشمس ، بل لاختلاف استعداد المواد .

وينبغي أن يعلم أن الذباب ، خير من مادة الذباب لو تركت كذلك ، ولولا أنه كذلك لما وجد .

* * *

فإن قيل : نرى — وفي نسخة « فترى » — الدنيا طافحة بالشروخ ، والآفات ، والفواحش ، كالصواعق ، والزلازل ، والطوفانات .

وكالسباع وغيرها ،

(١) انظر تهافت الفلاسفة في المسألة الأولى في تفسير معنى قدم العالم عند الفلاسفة .

(٢) الضمير عائد على الأرض .

وكذا في نفوس الآدميين ، من الشهوة والغضب ، وغيرهما ،

فكيف صدر الشر من الأول ؟ أبقدر ؟ أم بغير قدر ؟

فإن لم يكن بقدر ، فقد خرج عن قدرة الأول ، ومشيتته — وفي نسخة « ونسبته » — شيء ، فهو من ماذا ؟ — وفي نسخة « فهو مماذا ؟ » —

وإن كان بقدر ، فكيف قدر الشر ، وهو خير محض ، لا يفيض منه إلا الخير ؟

فيقال : لا ينكشف سر القدر إلا بذكر معنى الخير والشر .

أما الخير فيطلق على وجهين :

أحدهما : أن يكون خيراً في نفسه . ومعناه أن يكون الشيء موجوداً ، ويوجد معه كماله ، وإذا كان الخير هذا ، فالشر في مقابلته ، عدم الشيء ، أو عدم كماله .

فالشر لا ذات له .

ولكن الوجود هو خير محض .

والعدم شر محض — وفي نسخة بدون كلمة « محض » —

وسبب الشر هو الذي يهلك الشيء ، أو يهلك كمالاً من كمالاته ، فيكون شراً بالإضافة إلى ما أهلكه .

والآخر : أن الخير قد يراد به — وفي نسخة « أن يكون الخير قد يراد به » — من يصدر منه وجود الأشياء وكمالها .

والأول خير محض بهذا المعنى ،

إلا أن الأشياء بهذا الاعتبار أربعة أقسام :

الأول : ما هو خير محض لا يتصور أن يصدر منه شر .

والثاني : ما هو شر محض ، لا يمكن أن يكون منه خير .

والثالث : ما يوجد منه الخير والشر ، ولكن الخير ليس بأغلب

والرابع : ما يكون الخير منه أغلب — وفي نسخة « ما يكون منه الخير أغلب » —

أما الأول : فقد فاض من الأول ، وهي الملائكة ، فإنها أسباب للخيرات ،

لا يكون منها شر .

وأما الثاني : - وفي نسخة « والثاني » - لم يوجد منه ، وهو ما لا يتصور أن يكون فيه خير ، بل هو شر محض .

وأما الثالث : فهو الذى غلب - وفي نسخة « الغالب » - فيه الشر ، فحقه أن لا يوجد أيضاً ؛ إذ احتمال الشر الكثير ؛ لأجل الخير القليل ، شر وليس بخير .

وأما الرابع : - وفي نسخة « وأما القسم الرابع » - فينبغي أن يوجد ، وذلك مثل النار مثلاً ؛ فإن فيها قوماً عظيماً للعالم ؛ إذ لو لم تخلق لاختل نظام العالم ، وعظم الشر فى اختلاله .

ولو خلق لكان لا محالة يحترق ثوب الفقير ، لو انتهى إليه بمصادمات الأسباب . وكذلك المطر إن لم يخلق ، بطلت الزراعة وخرب العالم ، ولو خلق فلا بد أن يخرب سطح بيت العجوز إذا نزل عليه .

وليس يمكن خلق مطر يميز فى نزوله بين موضع وموضع ، فلا يقع على السطوح ، ويقع فى الزرع الذى فى جواره ؛ فإن هذا فعل من مختار .

وصورة الماء بمجرد الماء ، من غير امتزاج لا تقبل صورة الحياة - وفي نسخة « وصورة الماء بمجرد الماء لا تقبل صورة الخيرية من غير امتزاج لا تقبل صورة الخيرة » - ولو مزج بغيره وجعل حيواناً ، لكان لا يحصل منه فائدة الماء بكاملها - وفي نسخة « لكماله » - كما لم يحصل من هذه الحيوانات .

فالفيد للخير بين أن يخلق المطر لخير العالم - وفي نسخة « العام » - ولا يعبأ بالشر النادر الذى يتولد منه ، ويلزم بالضرورة منه - وفي نسخة « ويلزمه بالضرورة » -

وبين أن لا يخلق المطر ليصير الشر عاماً وإذا قبل هذا بذلك ، علم قطعاً أن الخير فى أن يخلق ، ومن هذا خلق

زحل ، والمريخ ، والنار ، والماء ، والشهوة ، والغضب ، فإن هذه أمور لو لم تكن ، لبطل بسبب فقدانها خير كثير ، ولا يمكن خلقها

إلا ويلزم منها شر قليل . وعلم أن ذلك مما يلزم منه ، مرضى به ، فالخير مقضى به بالذات ، والشر مقضى

به بالعرض . وكل بقدر .

فإن قيل : كان ينبغي أن يخلق بحيث يكون خيراً محضاً .

فيقال : معنى هذا السؤال أنه كان ينبغي أن لا يخلق هذا القسم ؛ لأن القسم الذى هو خير محض ، فقد وجد ، وبقي فى الإمكان ما لا يتمحض خيره ، ولكن يكثر خيره ويقل شره ، فكان - وفي نسخة « وكان » - الخير فى وجوده لا فى عدمه .

فلو لم يكن كذلك ، لم يكن هذا القسم . فمعنى هذا السؤال أن النار ينبغي أن تخلق بحيث لا تكون ناراً ، وزحل - وفي نسخة « أو زحل » - بحيث لا يكون زحلاً ، وهو محال .

فإن قيل : فلم قلتم - وفي نسخة « قلت » - : إن الشر قليل ، قيل : - وفي نسخة « قلنا » - لأن الشر عبارة عن الهلاك والنقصان ، ومعناه عدم ذات ، أو عدم صفة ذات هو كمال بالذات . وهذا يستحيل فى حق الملك والملك كما سبق . ولا يوجد هذا إلا من حيث توجد الصور المتضادة ، وهى العناصر ؛ إذ يعدم بعض الصور بعضاً ، لتضادها لا محالة ، فلا يكون ذلك إلا فى الأرض ،

ولو كان الشر عاماً فى كل الأرض ، لكان الأرض كلها قليلة - وفي نسخة « لكان قليلة ، إذ كل الأرض قليلة » - بالإضافة إلى الوجود .

فكيف . . . ؟ والسلامة غالبية - وفي نسخة « عادية » - وإنما توجد هذه الشرور ، فى حق الحيوانات ، وهى أقل ما فى الأرض ، ثم لا يوجد إلا فى أقل الحيوانات ؛ إذ أكثرها يسلم - وفي نسخة « ليسلم » - والذى لا يسلم فإنه فى أكثر أحواله - وفي نسخة « أحواله » - يسلم - وفي نسخة « ليسلم » - وإنما يتغير فى بعض الأحوال ، أو فى بعض الصفات لا فى الكل .

فلا يخفى أنه نادر بالإضافة إلى الخير .

وعلى الجملة ، فكل هذا لا يرجع ، إلا إلى فساد أحوال الذات ، والخوف من عدم الذات ، حيث يتصور الخوف أشد من الخوف من عدم الصفات .

فالشر هو عدم . وإدراك العدم هو الألم - وفي نسخة « العدم الألم » - والخير هو الكمال ، وإدراكه هو اللذة .

فقد اتضح

كيفية صدور هذه الموجودات من الأول ،

وكيفية ترتيبها — وفي نسخة « ترتيبها » —

وكيفية دخول الشر فيها .

وكيفية دخوله تحت القضاء والقدر . وإنما منع من ذكر سر القدر ؛ لأنه

يوهم عند العوام عجزاً .

فإن الصواب في أن يلتقى إليهم : أن الأول قادر على كل شيء ؛ ليجب ذلك

تعظيماً في صدورهم .

فلو فصل وقيل : لا ، بل هو قادر على كل شيء ممكن — وفي نسخة « كل

ممكن » —

وقسمت الأمور

إلى ممكنة

وغير ممكنة .

وقيل : إن خلق النار بحيث يطبخ به — وفي نسخة « إن خلق النار هي بصفة

النار ، بحيث يطبخ به » — الطبخ ، ويذاب به الجواهر ، ولكنه لا يحرق حطب

الفقير ، إذا وقع في داره ، غير ممكن ، لظنوا أن ذلك عجز ، بل لو قيل لبعضهم :

إنه لا يقدر على خلق مثل نفسه ، ولا على الجمع بين السواد والبياض ، لظن

أن ذلك عجز .

فهذا هو سر القدر ، على ما قيل ، والله أعلم بالصواب

* * *

انتهى قسم الإلهيات ويليه قسم الطبيعيات

الفن الثالث

الطبيعيات

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الفن الثالث

في الطبيعيات*

قد — وفي نسخة « وقد » — ذكرنا أن الموجود ينقسم إلى جوهر وعرض .
والعرض ينقسم :
إلى ما يفهم من غير إضافة إلى الغير ، كالكمية ، والكيفية .
وإلى ما لا يفهم إلا بالإضافة — وفي نسخة « وإلى ما يفهم بالإضافة » —
وهو متفرع على الجوهر ، والكيفية ، والكمية .
وأن العلم بالجوهر والعرض ، وأحكام الوجود ، من الإلهيات .
وأن التقسيم ينزل منه إلى الكمية التي هي موضوع الرياضيات
وإلى ما يتعلق بالمواد تعلقاً لا يقبل التجريد ، عنها — وفي نسخة
« عنه » — في الوهم والوجود . وهو موضوع نظر — وفي نسخة « لنظر » — الطبيعيات ؛
فإنه يرجع إلى النظر في جسم العالم من حيث وقوعه في التغير والحركة والسكون .
فينحصر مقصوده في أربع مقالات :
واحدة : فيما يلحق سائر الأجسام ، وهي أعم أمورها ، كالصورة ، والهيولى ،
والحركة ، والمكان
والثانية : فيما هو أخص منه — وفي نسخة « والثانية : أخص منه » — وهو
نظر في حكم البسيط من الأجسام .
والثالثة : النظر في المركبات ، والممتزجات .
والرابعة : النظر في النفس النباتي ، الحيواني — وفي نسخة « والحيوان » —
والإنساني ؛ وبها يتم الغرض .

* في نسخة « البسمة » بعد قوله (الفن الثالث في الطبيعيات)

المقالة الأولى

في ما يعم سائر الأجسام

وهي أربعة : الصورة ، والهيولى ، إذ لا ينفك عنهما جسم — وقد ذكرناهما —
والحركة ، والمكان .

فلا بد — وفي نسخة « ولا بد » — الآن من ذكرهما .

القول في الحركة

ولا بد من بيان حقيقتها ، وبيان أقسامها :

أما — وفي نسخة « فأما » — الحقيقة : فالمشهور أن الحركة تطلق على الانتقال
من مكان إلى مكان فقط ، ولكن صارت — وفي نسخة « صار » — باصطلاح
القوم عبارة عن معنى أعم منه ، وهو السلوك من صفة إلى صفة أخرى تصيراً
— وفي نسخة « تغيراً » — إليه على التدريب .

وبيانه : أن كل ما هو بالقوة ، وأمكن أن يصير بالفعل ينقسم — وفي نسخة
« منقسم » — :

إلى ما يصير بالفعل دفعة واحدة ، كالأبيض يسود دفعة ، والمظلم يستنير
دفعة ، استنارة مستقرة واقفة لا تزيد .

وإلى ما يصير بالفعل تدريجاً ، فيكون له بين القوة المحضة ، وبين الفعل
المحض سلوك . ويتدرج في الخروج من القوة إلى الفعل .

ولا — وفي نسخة « لا » — يكون هو محض القوة ؛ لأنه ابتداء في الخروج منها .
ولا محض الفعل ؛ فإنه لم ينته بعد إلى الحد الذي هو المقصود ، وإليه التوجه ،
كالمظلم مثلاً وقت الصبح يستنير تدريجاً .

فلا يكون نيراً — وفي نسخة « النور » — بالقوة المحضة ، إذا ابتداء بالوجود .
ولا — وفي نسخة « فلا » — يكون بالفعل المحض ؛ لأن الحد الذي هو المقصود —
وفي نسخة « من المقصود » — بالحصول لم يحصل .

وكذلك إذا ابتداء الجسم بالاسوداد ، مفارقاً للبياض ، فإدام سالكاً بين السواد
والبياض — وفي نسخة « بين البياض والسواد » — يسمى متحركاً ، أى يتغير
— وفي نسخة « أى متغيراً » — على التدريب .

والانتقال من حال إلى حال ، إنما يقع في المقولات العشر لا محالة .

قسمة أولى للحركة

— وفي نسخة بدون عبارة « قسمة أولى للحركة » —

ولا تقع الحركة من جملتها إلا في أربعة — وفي نسخة « أربع » — :
الحركة المكانية .

والانتقال في الكمية .

وفي الوضع .

وفي الكيفية .

أما المكان فلا يتصور فيه — وفي نسخة « منه » — الانتقال دفعة ؛ إذ المكان
قابل للانقسام ، والجسم كذلك . فإنما يفارق مكانه جزءاً بعد جزء ، ويتقدم البعض
منه على البعض .

لا يتصور إلا كذلك .

ففي الكون في المكان حركة ، وكذا في الوضع ، وهو الانتقال من الجلوس إلى الاضطجاع .

وكذا الانتقال من الكمية ، بأن يكبر الشيء أو يصغر ،

وكأن كل واحدة — وفي نسخة « واحد » — من حركة الوضع والكمية أيضاً لا يخلو عن الحركة المكانية .

وأما الكيفية فيجوز فيها — وفي نسخة « فيه » — الانتقال دفعة ، كما لو اسود دفعة ، ويجوز فيه الحركة ، وذلك بأن يسود تدريجاً .

وأما الانتقال في الجوهر ، فلا يتصور فيه الحركة ، فالماء يستحيل هواء دفعة ، والنطفة يستحيل إنساناً دفعة .

وبرهانه : أنه إذا ابتدأ بالتغير — وفي نسخة « في التغير » — فلا يخلو :

إما أن يبقى النوع الذي كان .

أو لم يبق

فإن بقي فهو بعد غير زائل — وفي نسخة « مزيل » — عما كان عليه ؛ إذ هو إنسان مثلاً . ولا يتصور تفاوت في الجوهر ، فلا يكون إنسان أشد إنسانية^(١) من آخر ، بخلاف السواد .

(١) قد يبدو أن في هذا الكلام غرضاً ؛ فإن الإنسان هو : الحيوان الناطق ، وإذا لم يتصور التفاوت في الحيوانية ، باعتبارها جواهرها ، فقد يتصور في الناطقية ؛ لأنها التفكير ، والتفكير قابل للتفاوت ، بل التفاوت واقع بالفعل ، ففي الناس الذكي ، والغبي ، ومن هو بينهما .

ولكن الواقع أن الفصل المميز للحيوان ، والمكمل لحقيقة الإنسان ، ليس هو النطق بمعنى التفكير ، ولكن هو الجوهر الناطق . فالإنسان — عند من يرى أنه حيوان ناطق — مركب من جوهرين :

أحدهما : هو الحيوان ؛ أعني الجسم النامي ، الحساس ، المتحرك بالإرادة .

والثاني : هو الجوهر المجرد عن المادة ، ومن طبع الجوهر المجرد عن المادة — عند من يقول به — أنه عاقل ، عالم ، مفكر .

وكما أن تعطل الحساسية في الحيوان لمرض ، أو حذر ، لا يخرج عن كونه حيواناً ؛ لأنه لا يزال حساساً بابقية ، أي قابلاً للحس ، لو زال المانع .

فأيضاً لو تعطل التفكير لمانع ؛ فإن ذلك لا يخرج الإنسان عن كونه إنساناً ؛ لأنه لا يزال مفكراً بالقوة ، أي قابلاً للتفكير لو زال المانع :

ومن حيث إن (الناطق) — في قولنا : الإنسان حيوان ناطق — إنما يعنى جوهراً مجرداً من شأنه التفكير ، وليس يعنى مجرد التفكير ، كما يوهمه اعتباره وصفاً للحيوان ؛ فإنه يصيح كالحيوان — من حيث

وإن زال النوع بالكلية ، فهو زائل بالكلية .

فإذن الجوهرية تغيرت عن النوعية — وفي نسخة « تغيرت بها عن النوعية » — والاستحالة من النوع مزيلة للنوع .

فإن كان النوع باقياً ، كانت الاستحالة في العرض ، لا في الفصل والجنس ، أعني أنه لا في الحد والحقيقة .

والحركة المستديرة حركة في الوضع لا في المكان ؛ لأنه — وفي نسخة « لأنها » — لا يفارق المكان ، بل يدور في المكان نفسه — وفي نسخة « بل تدور في مكان نفسها » —

أته جوهر مثله ، وإن كان الحيوان جوهراً مادياً ، والناطق جوهراً مجرداً — غير قابل للتفاوت .

فإذن الإنسانية — من حيث إنها مركبة من جواهر — هي غير قابلة للتفاوت .

ولعله قد ظهر من هذا التحليل أن التعبير الصحيح في تعريف الإنسان هو : حيوان وناطق ، بالعطف ؛ لأن ترك العطف يوهم أن الناطق صفة للحيوان ، وعلى هذا الاعتبار يكون هناك جوهر واحد ، هو جوهر الحيوان الموصوف بأنه ناطق ، كما في قولنا : رأيت شوقياً الشاعر ؛ فإن شوقياً جوهر ، والشاعر ليس جوهراً آخر ، ولكنه وصف قائم به ، وليس الحال كذلك في قولنا : الإنسان حيوان ناطق ؛ فإنه ليس هناك جوهر واحد هو الحيوان ، موصوف بأنه مفكر . بل هناك جوهر هو الحيوان الذي يتحلل بالموت ، وجوهر آخر مجرد هو الذي يبقى بعد الموت . ومن مجموعهما يتكون ما يسمى بالإنسان . وإن الجوهر المجرد هو في نظر الفلاسفة ، أهم عنصرى الإنسان ؛ لأنه الذي يبقى بعد الموت ، وهو الذي يبعث وحده ، بناء على قولهم بالبعث الروحاني فقط .

وإذن فلا يعقل أن تكون كلمة (الناطق) في تعريف الإنسان بأنه حيوان ناطق ، دالة على مجرد وصف قائم بجوهر الحيوان . وإلا لزم من فناء صورة الحيوانية وتحلل مادتها إلى غير رجعة كما يقول الفلاسفة المسلمون ، زوال الإنسان إلى غير رجعة ، مع أنهم يقولون : إنه رغم تحلل جسم الإنسان بالموت إلى غير رجعة ، فالإنسان باق في عنصره الناطق المفكر بقاء سردياً ؛ لأنه يستحيل فناء المجردات عندهم . فظهر من هذا أمران :

أولهما : عدم التفاوت في الإنسانية ، ما دامت مركبة من جواهر — هي الحيوان أى الجوهر المادى — والناطق — أى الجوهر المجرد عن المادة — إذ الجواهر لا تقبل التفاوت .

الثاني : أن كلمة (الناطق) في تعريف الإنسان بأنه حيوان ناطق ليست تعنى وصفاً للحيوانية ، ولكنها تعنى الدلالة على جوهر مجرد عن المادة مخالف لطبيعة الجوهر المادى الذي تكون منه الحيوان ، ومن اجتماعهما على طريقة يصرح الفلاسفة أنفسهم بأن الله وحده هو الذي يعلم حقيقتها ، يتكون ما يسمى بالإنسان ، وهو هذا الإنسان الذي نراه يذهب ويحيى ، وإن كان في الحياة الآخرة عندهم سيتخلص من أحد عنصريه ، وهو العنصر الحيواني المادى . وإن كان اعتبار هذا العنصر المادى جزءاً ، من الإنسان ، مع ادعاء أن الإنسان سيتخلل عنه في الحياة الآخرة ، أمراً غير منطقي .

والسواء الأقصى ليس له مكان كما سيأتى ، وهى متحركة — وفى نسخة « وهو متحرك » —

وأما الكمية : فيتصور فيها حركتان :

إحداهما : بالغذاء ، وذلك بالنمو — وفى نسخة « وهو النمو » — والذبول .
والأخرى بغير غذاء ، وهو التخلخل والتكاثف .

والنمو بالغذاء ، هو أن يستمد الجسم المغتذى من جسم آخر قريب منه ،
بالقوة ، فيتشبه به بالفعل ، وينمو به الجسم إلى تمام النشوء .

والذبول هو أن ينقص الجسم ، لا بسبب تخلخل أجزائه ، بل بسبب فقد
غذاء — وفى نسخة « أجزائه وفقد غذاء » — يسد مسد ما يتحلل — وفى نسخة
« يحلل » — منه .

ولما يحتاج إلى الغذاء جسم يتحلل منه على الدوام شئ بسبب احتفاف — وفى
نسخة « احتطاف » — الهواء المحيط به ، لرطوبته ، وبسبب إذابة الحرارة الغريزية
إياه ، فيكون الغذاء جابراً لما يتحلل — وفى نسخة « تحلل » — منه دائماً .

وأما التخلخل — وفى نسخة « التخلل » — فهو — وفى نسخة « وهو » — أن
يتحرك الجسم إلى الزيادة ، من غير مدد من خارج ، ولكن يكبر — وفى نسخة
« سيكثر » — فى نفسه ، من غير أن يقبل شيئاً من خارج ، بأن — وفى نسخة « بل » —
يقبل مقدارا أكثر من مقداره الأول ، كالماء يسخن فيكبر ، وإذا — وفى نسخة
« فإذا » — سد رأس الإناء لم يتسع له ، فينكسر .

وكالطعام فى البطن ينتفخ ، ويتبخر فيعظم مقداره فيكبر البطن بسببه منتفخاً .

* * *

وإذا بان أن الهيولى ليس لها مقدار بذاتها ، وأن — وفى نسخة « وإنما » —
المقدار عرض لها ، لم يكن بعض المقادير أولى بها من بعض ، حتى يتعين لها
قبول مقدار مخصوص ، بل لا يستحيل أن يقبل أقل أو أكثر ، وإن لم يكن ذلك
جزافاً ، وكيف كان ، ولكن إلى حد معلوم .

وأما التكاثف ، فهو حركة إلى نقصان ، لقبول مقدار — وفى نسخة
« المقدار » — أصغر من غير إبانة شئ منه — وفى نسخة « من غير إبانة منه » —
كالماء إذا جمد صار أصغر .

قسمة ثانية

للحركة باعتبار سببها

الحركة تنقسم :

إلى ما هو بالعرض .

أو بالقسر .

أو بالطبع .

فالذى — وفى نسخة « فالتى » — بالعرض هو أن يكون الجسم ، فى جسم
آخر ، فيتحرك الجسم المحيط ، ويحصل فى الجسم المحيط به حركة — وفى نسخة
« المحيط حركة » — بمعنى أنه ينتقل من مكانه — وفى نسخة « ينتقل مكانه » —
العام دون الخاص ، كالكوز الذى فيه ماء — وفى نسخة « الماء » — إذا نقل ؛
فإن الماء فى مكانه الخاص ، وهو الكوز لم ينقل — وفى نسخة « لم ينتقل » —
ولكن لما انتقل الكوز ، من بيت إلى بيت ، صار الماء أيضاً منتقلاً — وفى
نسخة « الماء منتقلاً » — من بيت إلى بيت والمكان — وفى نسخة « منتقلاً من
البيت والمكان » — الخاص للماء هو الكوز ، دون البيت .

فحركة الماء بالحقيقة ، هو أن يخرج من الكوز .

* * *

وأما القسرى : فهو أن يترك — وفى نسخة « يتبدل » — مكانه الخاص ،
ولكن بسبب خارج من ذاته ، كانتقال السهم بالقوس ، وانتقال الشئ بما
يجذبه ، أو يدفعه ، كما ينتقل الحجر إلى فوق ، إذا رمى إلى فوق .

وأما الطبيعى : فهو أن يكون له من ذاته ، كحركة الحجر إلى أسفل ؛ والنار
إلى فوق ، وتبرد الماء طبعاً ، إذا سخن قسراً .

وهذا لأن الجسم إذا تحرك ، فلا بد له من سبب .

وسببه إن كان خارجاً من ذاته ، يسمى - وفي نسخة « سمي » - قسراً .
وإن لم يكن خارجاً من ذاته ، يسمى - وفي نسخة « سمي » - طبعاً . ولا شك
أنه - وفي نسخة « في أنه » - لا يتحرك من ذاته ؛ لكونه جسماً ؛ إذ لو كان
كذلك ، لكان متحركاً دائماً ، ولكان لكل جسم على وجه واحد ؛ بل المعنى يزيد
عليه ، يسمى ذلك المعنى (طبيعة) .

ثم ينقسم :

إلى ما يكون بغير إرادة ، كحركة الحجر إلى أسفل ، فيختص - وفي نسخة
« فيخص » - باسم الطبع ، إن اتحد نوعه .

وإن تحرك إلى جهات مختلفة ، يسمى نفساً نباتياً ، كحركة النبات :

وإن كان مع إرادة ، وكان في جهات - وفي نسخة « إرادة في جهات » -
مختلفة ، يسمى نفساً حيوانياً - وفي نسخة « سمي حيوانياً » -

وإن كانت الجهة متحدة ، كحركة الفلك ، يسمى نفساً ملكياً ، أو فلكياً .
فإن قيل : فلم قلت - وفي نسخة « قلم » - بأن حركة الحجر والنار طبيعي ،
فلعل الحجر يدفعه الهواء إلى أسفل ، أو تجذبه الأرض إلى نفسها - وفي نسخة
« إلى نفسه » - والزرق المملوء من هواء - وفي نسخة « المملوء هواء » - في الماء ،
إنما يصعد ؛ لأن الهواء يجذبه ، أو لأن الماء يدفعه .

قيل : - وفي نسخة « فيقال » - برهان بطلان ذلك - وفي نسخة بدون
كلمة « ذلك » - أنه لو كان كذلك ، لكان الصغير أسرع حركة من الكبير ؛
فإن جذب الصغير ودفعه ، أيسر .

والأمر بالضد من هذا ، فدل أنه من ذاته ، وإلا لما اشتد لكبر - وفي نسخة
« بكبر » - ذاته ، وضعف بصغر ذاته .

قسمة ثالثة

للحركة

- وفي نسخة بدون عبارة « للحركة » -

الحركة تنقسم :

إلى مستديرة ، كحركة الأفلاك .

وإلى مستقيمة ، كحركة العناصر :

والمستقيمة تنقسم :

إلى ما هو إلى المحيط عن الوسط ، ويسمى تخفة .

وإلى ما هو إلى الوسط ، ويسمى ثقلاً :

وكل واحد ينقسم :

إلى ما هو إلى الغاية ، كحركة النار إلى المحيط ، والأرض إلى المركز .

وإلى ما هو دونه ، كحركة الهواء من الماء إلى ما فوقه ، وكحركة الماء من

الهواء ، إلى ما فوق الأرض .

* * *

فالحركة باعتبار الوسط ثلاث حركات :

حركة على الوسط : وهي الدورية .

وحركة عن الوسط .

وحركة إلى الوسط .

القول في المكان

القول في المكان طويل ، ووجيزه أن له بالاتفاق أربع خواص :
أحدها^(١) : أن الجسم ينتقل منه إلى مكان آخر ، ويستقر الساكن في أحدهما .

والثاني : أن الواحد منه لا يجتمع فيه اثنان ، فلا يدخل الخل في الكوز ،
ما لم يخرج الماء ، ولا يدخل الماء ، ما لم يخرج الهواء .
والثالث : أن فوق وتحت — وفي نسخة « أن فوق وأن تحت » — إنما يكونان ؟
— وفي نسخة « يكون » — في المكان لا غير .

والرابع : أن الجسم يقال : إنه فيه . فهذا غلط من ظن أن المكان هو الهيولى ؛
لكون الهيولى قابلاً لشيء بعد شيء ، كما أن المكان كذلك .

وهو خطأ ؛ لأن الهيولى ، هو قابل للصورة .
والمكان عبارة عما يقبل الجسم ، لا الصورة .
وظن فريق أنه الصورة ؛ لأن الجسم يكون في صورة غير مفارقة — وفي نسخة
« مفارقة » — له

وهو غلط ؛ لأن الصورة لا تفارق عند الحركة ، وكذا الهيولى ، والمكان يفارق
بالحركة .

* * *

وقال فريق : مكان الجسم ، هو مقدار البعد الذي بين طرفي الجسم ، فكان
الماء ، هو الذي بين طرفي مقعر الكوز ، وهو الذي يشغله الماء .
ثم اختلف هؤلاء :

فقال فريق : يستحيل تقدير هذا البعد خالياً ، بل لا يكون إلا ملاء .

(١) كذا في الأصلين .

وقال أصحاب الخلاء : يجوز أن يفرغ هذا البعد عن جسم يملؤه ، فائتوا
خلاء وراء سطح العالم لا نهاية له^(١) ، وأثبتوا في داخل العالم خلاء أيضاً ،
ولا بد من إبطال تقدير إمكان الخلاء — وفي نسخة « ولا بد من إبطال
تقديم الخلاء » —

* * *

أما المذهب الأول : وهو أن المكان هو البعد ، فلنما يستقيم لو فهم أن بين
طرفي الكوز بعداً ، يستوى — وفي نسخة « استوى » — بعد الماء الذي فيه ،
أو الهواء . فعند ذلك يكون مكاناً للماء ، أو الهواء . وذلك ليس بمعلوم ؛
فإن المشاهدة ليست تدل ، إلا على بعد الجسم الذي في الكوز .
فأما بعد آخر مدخل له ، فلا .

فإن قيل : لو قدرنا خروج الماء ، من غير دخول الهواء ، لبقى البعد بين
الطرفين — وفي نسخة « طرفين » —

فهذا ليس بحجة ، وإن كان صادقاً ؛ لأنه بناء على محال ٣٤٢ ؛ إذ
يستحيل أن يخرج الماء ، من غير دخول الهواء .
والصادق إذا ابتنى على محال ، لم يكن صادقاً ، دون ذلك المحال ؛ فإنك
لو قلت : الخمسة لو انقسمت بمتساويين ، لكان زوجاً ، فهو صادق ، ولكن
لا يجوز أن يتوصل به إلى أنه زوج .
فكذلك لو خلا الكوز ، لكان فيه بعد ، ولكن المقدم محال ، فالتالي لا يلزم
منه^(٢) .

فهذا من حيث المطابقة ليفهم ما قالوه .

* * *

(١) هذا يعني عدم نهاية البعد .

(٢) التعبير : (لا يلزم منه) غير دقيق ؛ لأنه ما دام هناك ارتباط عقل صحيح بين المقدم والتالي ،
لا يصح أن يقال : إن التالي لا يلزم من المقدم ؛ لأن اللزوم حاصل بمعنى أنه لو وقع المقدم ، لوقع
التالي .

والأولى أن يقول في التعبير ، (فالتالي لا يحصل ولا يقع) أي لأن وقوعه وحصوله موقوف على وقوع
المقدم ، والمقدم محال ، والموقوف وقوعه على وقوع المحال ، يكون محال الوقوع . ولكن رغم استحالة وقوعه ،
فهو لازم للمقدم ، واستحالة الوقوع لا تبرر نفي التلازم .

وأما — وفي نسخة «أما» — البرهان على استحالة : فهو أن بُعد الجسم بين طرفي الكوز معلوم ؛ فإن فرض بُعد آخر ، فقد دخل في بعد الجسم . والأبعاد يستحيل تداخلها ، بدليل أن الأجسام لا تتداخل .

وليس ذلك لكونها جوهرًا ؛ لأن البعد عند هؤلاء قائم بنفسه ، فهو جوهر ، ومع هذا دخل في الجسم .

ولا لكونه باردًا أو حارًا ، أو غيره من الأعراض ؛ إذ لو كان كذلك ، لحاز التداخل عند عدم تلك الصفة ، فلا سبب له ، إلا أنه ذو بعد ، والأبعاد لا تتداخل .

ومعناه أن ما بين طرفي الصندوق مثلا ذراع من الهواء . وهذا الجسم أيضاً ذراع ، فلو دخل فيه دون خروج الهواء ، لكان قد صار الذراعان — وفي نسخة «ذراعان» — ذراعاً واحداً ، مع وجود الجسمين المذروعين ، ويستحيل أن يصير ذراعان ذراعاً واحداً ، وكما يستحيل — وفي نسخة «الذراعان ذراعاً واحداً» ، وكما يستحيل» — هذا في ذراع هو هواء ، يستحيل في غيره .

فإذن لا يتداخل بعدان ؛ فإنه إن أريد بالتداخل أن أحدهما انعدم وبقي الآخر ، فهذا انعدام .

وإن أريد بقاءهما جميعاً ، رجع إلى أن ذراعين ، ذراع واحد ، وهو محال ؛ ولأنه إذا قدر البعدان جميعاً موجودين ، فم تعرف الاثنينية ؟

والدليل الذي أبطل دعوى سوادين في محل واحد ، يبطل هذا ؛ فإن الاثنينية لا تفهم إلا بعد مفارقة الواحد الآخر ، بعرض من الأعراض كما سبق برهانه .

فإذا تداخل البعدان جمعاً ، وأحدهما لا يفارق الآخر ، فأى فرق

بين قول القائل : إن ها هنا بعدين .

وبين قوله : ثلاثة أبعاد ، وأربعة أبعاد .

وهذا محال .

ولا يجوز الفرق بوصف كان موجوداً وعدم حالة التداخل ؛ لأن المعلوم لا يوقع التفرقة بين الشئيين .

أما بطلان الثاني : وهو إبطال الخلاء ، فما — وفي نسخة «فما» — ذكرنا أيضاً كفاية ؛ لأن فيه قولاً بتداخل الأبعاد ، ولكننا نزيد أدلة .

الأول : أن الخلاء إنما يقع في الأوهام من الهواء ؛ لأن الحس لا يدركه ، فيظن الإنسان أن الكوز الذي لا ماء فيه فارغ خال ، فينغرس في الأوهام تصور الخلاء ؛ فإن ما توهمه أرباب الخلاء ، هو شيء مثل الهواء ؛ لأن له مقداراً مخصوصاً ، وهو قائم بنفسه . وهو منقسم .

ونحن لا نريد بالجسم إلا ما وجد فيه هذه الصفات ، وبهذا الاعتبار كان الهواء جسماً ، فالخلاء ليس عدماً محضاً ؛ فإنه يوصف بأنه صغير وكبير ، ومسدس ومربع ، ومستدير .

وأن هذا الخلاء يتسع لذراعين من الملاء لا أكثر منه ، ولو كان أقل منه فلا يطابقة — وفي نسخة «فلا مطابقة» —

والنبي المحض لا يوصف بمثل هذه الأوصاف ، فهو موجود قائم بنفسه ، ليس بعرض ، وله مقدار ، ويقبل القسمة . ونحن لا نغنى بالجسم إلا هذا ، بدليل الهواء .

الثاني : أنه لو كان الخلاء موجوداً ، لكان الجسم فيه غير ساكن ولا متحرك . والتالي محال ، فالقدم محال .

وإنما قلنا : إن السكون في الخلاء محال ؛ لأن السكون :

إما أن يكون بالطبع .

أو بالقسر .

فإن فرض سكون الجسم في جزء من الخلاء بالطبع ، فهو محال ؛ لأن أجزاء الخلاء متشابهة — وفي نسخة «متشابهة» — لا اختلاف فيها .

وإن فرض بالقسر ، فإنما يكون بالقسر ، إذا كان له موضع آخر ملائم ، على خلاف ما هو فيه .

وإذا انتفى الاختلاف ، انتفى الافتراق في حق الطبع . والقسر بعد الطبع .

وأما الحركة في الخلاء ، فهو أيضاً محال بدليلين :

أحدهما : ما ذكرنا ؛ فإنه إن كان بالطبع ، فكأنه يطلب موضعاً مخالفاً لما كان فيه .

ولا اختلاف فيه ، وكذا القسر .

والثاني : أنه لو كان في الخلاء حركة ، لكان في غير زمان ، وهو محال . فالقدم محال . ووجه استحالة ما قد سبق أن كل حركة في زمان ؛ لأن كونه في الجزء الأول قبل كونه في الثاني لا محالة .

وإنما لزم هذا المحال ؛ لأن الحجر يتحرك إلى أسفل في الهواء ، أسرع من أن يتحرك في الماء ؛ لأن الهواء أرق ، وممانعته ودفعه أقل .

ولو صار الماء ثخيناً بدقيق أو غيره ، لصارت حركة الحجر فيه أبطأ أيضاً ؛ لما يحصل فيه من الممانعة والدفع .

فنسبة الحركة إلى الحركة ، في السرعة والبطء ، كنسبة الرقة إلى الثخانة ، في الممانعة والدفع .

فإذا فرضنا حركة في خلاء ، مائة ذراع مثلاً ، في ساعة .

ثم فرضنا حركة ذلك — وفي نسخة « تلك » — الجسم ، مع تقدير وجود الهواء ، أو الماء ، في تلك المسافة ، فلا بد أن يكون أبطأ .

فلنقدر أنه في عشر ساعات .

فلو قدرنا الملاء بشيء بدل الماء ، أرق منه وألطف منه — وفي نسخة « بدون عبارة » وألطف منه — إلى حد تكون نسبته في الممانعة إليه ، العشر ، فتكون الحركة في ساعة ، فيؤدي إلى مساواة الحركة ، مع وجود أصل المنع للحركة ، في الخلاء ، مع عدم المنع .

وإذا كان التفاوت في قدر المنع ، يوجب التفاوت في الحركة ، فالتفاوت في وجود المنع وعدمه ، كيف لا يوجب ؟

وهذا برهان قاطع يثبت ما ذكرنا من لزوم اشتغال كل جسم على ميل فيه .

الثالث : وهو من العلامات الطبيعية على إبطال الخلاء ، أن الطاس من

الحديد إذا أُلتي على الماء ، لم يغص فيه ، ولا سبب له إلا أن الهواء متشبه

بمقعره ؛ فإنه لو غاص الطاس ، فلهواء لا يساعده ، حتى يحصل في حيز الماء ؛ لأنه يطلب الصعود من حيزه .

ولو انفصل عنه ، واستمسك في حيزه ، وغاص الطاس ، حصل خلاء بين سطح الطاس ، وسطح الهواء المنفصل ، وهو محال .

وعلى — وفي نسخة « على » — هذا بنيت السفينة ؛ ولذلك لو خرج الهواء من الطاس ، أو السفينة ، وملى بماء لرسب

وكذلك كوبة الحجام ، تخرج الهواء بالمص ، فتتجذب معه بشرة المحجوم ؛ لأنه لو لم ينجذب لحصل خلاء ، وهو محال .

وكذلك سراقه الماء ، يماسك الماء فيها مع التنكيس كذلك ، فلو خرج الماء ، لم يجد في أسفل السراقه ما يستخلفه ، فيخلو ، ويستحيل وجود الخلاء ، وانفصال سطوح الأجسام بعضها من بعض ، من غير خلف .

وكذلك القارورة ، قد توضع على الهاون وضعاً مهنماً ، ثم يرتفع الهاون برفعها .

إلى غير ذلك من جملة الحيل ، التي — وفي نسخة بدون كلمة « التي » — بنيت على استحالة الخلاء .

فإن قيل : ما حقيقة المكان ؟

قيل : ما استقر عليه رأى أرسطاطاليس هو الذي أجمع — وفي نسخة

« دفع » — عليه الكل وهو أنه عبارة عن سطح الجسم الحاوي ، أعنى سطح الباطن المماس للمحوى — وفي نسخة « للمحوى عليها » — لأن العلامات الأربعة

المذكورة ، موجودة فيه . وكل ما وجدت فيه تلك العلامات فهو مكان .

فقد وجدت في السطح الباطن من الجسم الحاوي ، فهو مكان .

ولم يوجد في صورة ، ولا في هيولى ، ولا غيره ، فلا يكون مكاناً .

فإذن جملة العالم ليس في مكان أصلاً ؛ ولذلك لا يجوز أن يقال : لم يختص

بهذا الحيز ، فلم يكن أرفع منه ، أو أسفل ؟ لأن الخلاء محال ، فليس ثمة أرفع وأ أسفل .

وأما النار فكأنها محيطة فلك القمر من الباطن ،

ومكان الهواء السطح الباطن من النار .

ومكان الماء السطح الباطن ، من الهواء .

وعلى هذا الترتيب ينبغي أن نعتمد — وفي نسخة « نعتقد » —

المقالة الثانية

في الأجسام البسيطة ، والمكان خاصة

لا يخفى انقسام الجسم إلى البسيط والمركب .

والبسيط ينقسم :

إلى ما لا يقبل الكون والفساد ، كالسماويات .

وإلى ما يقبل كالعناصر الأربعة

وقد سبق أن السماويات لا تقبل الانخراق ، ولا الفساد ، ولا الحركة المستقيمة ، ولا تخلو عن الحركة المستديرة ، وأنها كثيرة وطبائعها مختلفة ، ولها نفوس تتصور وتتحرك بالإرادة .

وكل ذلك سبق في الإلهيات .

ونزيدها هنا أن موادها ، أعني هيوليئاتها ، مختلفة بالطبع ، ليست مشتركة ، كما ان صورها مختلفة ، لا كالعناصر ؛ فإن موادها مشتركة ؛ إذ لو كانت مادتها مشتركة لكانت مادة الواحد منها تصلح — وفي نسخة « فإن موادها مشتركة ؛ إذ لو كانت مادة الواحد لا تصلح » — من حيث ذاتها ، أن تتصور بصورة أخرى ،

فهى إذن مخالفة — وفي نسخة بدون عبارة « فهى إذن مخالفة » — ولو كان — وفي نسخة « وإن كان » — يتصور ذلك ، لكان — وفي نسخة « فيكون » — تخصصها بصورتها بالاتفاق ، وبسبب — وفي نسخة (ولسبب) — اتفق ملاقاته لها ، ولا يستحيل أن يفرض ملاقة سبب آخر ، فتقبل صورة أخرى ، فتفسد الأولى ، وتتكون الثانية ،

ويلزم منه أن تتحرك الحركة المستقيمة إلى حيز الطبيعة الأخرى ، وهو محال .

والممكن لا يفضى إلى المحال .

فدل أنه لا يمكن أن تكون مادتها مشتركة ، ولا مماثلة لمادة العناصر .

هذا حكم بسائط السموات .

* * *

وأما العناصر : فندعى فيها أنها لا بد وأن تنقسم إلى :

حار يابس كالنار .

وحار رطب كالهواء .

وبارد رطب كالماء .

وبارد يابس كالأرض .

ثم ندعى أن :

الحرارة ، والرطوبة ، واليبوسة ، والبرودة ،

أعراض فيها ، لا صور .

ثم ندعى أنه يتصور أن يستحيل النار دخاناً ، كما يسخن الماء — وفي نسخة « ثم ندعى أنه يتصور أن تستحيل وتتغير في تلك الأعراض ، كما يسخن الماء » —

وأنه ينقلب بعض هذه العناصر إلى بعض ،

وأنه يقبل كل واحد مقداراً أكبر وأصغر مما هو عليه .

وأنها تقبل الآثار من الأجسام السماوية .

وأنها لا بد وأن تكون في وسط الأجسام السماوية

فهذه سبع دعاوى :

الأولى : أن هذه الأجسام القابلة للتغير ، والكون والفساد ، والتركيب ،

لا تخلو : عن الحرارة والبرودة ، والرطوبة واليبوسة ؛ لأنها

إما أن تكون سهلة القبول للشكل ، سهلة الترك له ، وهو المراد بالرطوبة .

ولما أن تكون عسرة القبول للشكل أو الاتصال ، حتى يجوز أن يتاس منه

أجزاء ، وتبقى غير متصلة .

فإن كانت سريعة الاتصال ، عبر عنه بالرطب ، مثل الماء والهواء .

وإن كانت — وفي نسخة « كان » — لا تتصل عند الناس ، يسمى ذلك يابساً ، — وفي نسخة « يسمى يابساً » — كالتراب والنار .
ثم لأنها لا تخلو — وفي نسخة « والماء لا يخلو » — :

عن الحرارة والبرودة ؛ لأنها قابلة للمزاج كما سيأتى ، فلا بد أن تتفاعل ، وأن يؤثر بعضها في بعض ، وإلا كان مجاورة ، ولم يكن مزاجاً ، وفعلها : إما أن يكون بالتفريق ، ويسمى حرارة .

أو بالتعقيد ويسمى برودة .

ولذلك يلحقها الإنكسار ؛ وذلك عند شدة امتزاج الرطوبة باليبوسة .

واللين إنما يكون من الرطوبة .

والصلابة من اليبوسة .

والملاسة الطبيعية من الرطوبة .

والخشونة الطبيعية من اليبوسة .

فإذن أصل هذه الطبائع ، هذه الأربعة ، ويلحقها البقية بعدها .

ولا تخلو هذه الأقسام عن هذه الأربعة .

* * *

أما الرائحة ، والطعم ، واللون ، فيجوز أن يخلو عنها .
فلا لون للهواء .

ولا طعم للمياه ، ولا للهواء .

ولا رائحة للهواء ، إلا أيضاً في الحجر .

فإذن الكيفيات الملموسة تكون في الأجسام — وفي نسخة « تكون الأجسام » —

أولاً ، وسابقة على المرئية ، والمشمومة ، والمذوقة ، والمسموعة .

فإذن يكون الاختلاط — وفي نسخة « الاختلاف » — الأول ، لهذه الطبائع

الأربع — وفي نسخة « الأربعة » — .

* * *

وأما الخفة فإنها مع الحرارة .

والثقل مع البرودة .

وكلما زادت اليبوسة مع واحدة من الحرارة والبرودة ، زادت الخفة والثقل ،
فالحر اليابس أشد خفة

والبارد اليابس أشد ثقلاً .

وإذا لم يكن بد من اجتماع كيفيتين لكل جسم ، كان التركيب أربعة :

حار يابس ، ولا شيء أبلغ فيهما من النار ، وهو البسيط الحار اليابس .

وحار رطب ، وهو الهواء .

وبارد رطب ، وهو الماء .

وبارد يابس وهو الأرض .

فإذن — وفي نسخة « إذ » — المركبات بعدها ، دونها في هذه المعاني ،

ويقاربها من المركبات ما يغلب فيه هذه الطبائع ،

* * *

ودليل أن الهواء حار بالطبع أنه يطلب جهة فوق ، إذا حبس في الماء .

وإذا أوقد النار تحت الماء ، وحمى ، تبخر ، وصار هواء متصاعداً .

نعم الهواء الذي يجاور أبداننا نحس منه البرودة ؛ لأنه — وفي نسخة « ولأنه » —

يمتزج بأبخرة اختلطت به من الماء المجاور له ، ولولا أن الأرض تحمى بالشمس ،

ويحمى بسببها — وفي نسخة « بسببه » — الهواء المجاور لها ، لكان الهواء أبرد من هذا ،

ولكنه يحمى الهواء المجاور — إلى حد ما ، فتقل البرودة ، ويكون ما فوقه أبرد

إلى حد ما ، ثم يترقى إلى ما هو حار ، وإن لم يكن مثل النار في الحرارة .

* * *

وأما الأرض فهو يابس بارد — وفي نسخة « فهو ست طاهره » — وبرودته من

حيث إنه لو ترك بنفسه ، لكان بارداً .

ولولا البرودة لما كان ثقيلاً كثيفاً طالِباً جهة تناقض جهة النار ، في البعد .

فإذن الأجسام البسيطة هذه الأربعة ، وهى أمهات الأجسام وسائر — وفي

نسخة « وهى أمهات وسائر » — الأجسام يحصل من امتزاجها .

الدعوى الثانية : أن هذه الصفات الأربع أعراض ، وليست بصور ، كما

ظنه قوم ؛ لأن الصورة جوهر ، وهو لا يقبل الزيادة والنقصان ، والأشد

والأضعف ، وهذه الأجسام تتفاوت في الحرارة والبرودة ، فرب ماء أبرد من ماء ؛ ولأن صورة الماء لو كانت البرودة ، لكانت - وفي نسخة « لكان » - تبطل صورته بالحرارة ، وكان يجب أن يفارق مكانه إلى مكان الحار ، ولما كان تبقى حقيقة المائية ، بل كان يفسد بفساد البرودة .

ولو كانت - وفي نسخة « كان » - صورة الهواء الخفة ، والحركة إلى فوق ، لكان إذا حبس في وسط الماء ، في زق ، لم يكن هواء لزوال صورته .

فهذه أعراض . وإنما صورة العنصر طبيعة أخرى ، أعنى أنها حقيقة حالة في الهوى ، لا تترك في نفسها بالحواس ، وإنما المدرك بالحواس من اللون والبرودة ، والرطوبة ؛ أعراض تصدر من تلك الطبيعية .

وإنما عرفت بفعلها ؛ فإنها تفعل في جسمها السكون في محله الطبيعي ، والرد - وفي نسخة « والبرد » - إليه عند المفارقة .

ويوجب الميل الذي يعبر عنه بالخفة والثقل ،

ويوجب في كل جسم كيفية خاصة ، وكية خاصة .

فطبيعة الماء تظهر فيه البرودة ، وإذا أزيلت البرودة عنه بالقسر : ردها - وفي نسخة « ردها » - إليه عند انقطاع القاسر .

كما أنه يوجب حركة إلى أسفل ، مهما رمى إلى فوق قهراً ، وذلك إذا زالت القوة القاهرة .

وكذلك ربما يتغير مقدار الماء بالقهر ، إلى أصغر وأكبر ، فإن زال القهر عاد إلى مقداره الطبيعي .

فإذن لكل واحد من هذه الأربع صورة هي حقيقته ووجوده ، وهذه الكيفيات المحسوسة أعراض .

الدعوى الثالثة : أن هذه العناصر تقبل الاستحالة والتغير ، فيجوز أن يصير الماء حاراً ، أى تحدث صفة الحرارة في نفس الماء .

وكذا سائر العناصر .

وتحدث الحرارة بثلاثة أسباب :

أحدها : أن يجاوره جسم حار ، مثل النار ؛ فإنها تسخن الماء .

والثاني : الحركة ، كما أن اللبن يحمى في المحض - وفي نسخة « المحض » - بالحركة . والماء الجارى أحر من الماء الراكد . وإذا حك حجر بحجر حمى وظهر منه النار .

والثالث : الضوء ؛ فإنه إذا صار جسم مضيئاً حمى ، كما أن المرأة الحارقة تحرق بضوئها .

وقد خالف قوم في هذا ، فقالوا :

إن الماء لا يحمى ، والأرض كذلك .

وأن الهواء لا يبرد .

فتكلفوا لهذه الأقسام وجهاً ، فقالوا :

إذا جاور الماء النار ، انفصلت - وفي نسخة « انفصل » - من أجزاء النار ما يمتزج بأجزاء الماء ، فيكون الحار أجزاء النار ، وبرودة الماء تصير مستورة ؛ لكون أجزاء النار غالبية ، وإلا فهو في نفسه بارد كما كان .

ومهما انقطع مدد النار ، انفصلت منه أجزاء النار ، وعادت البرودة ظاهرة بعد أن كمنت ، لا أنها عدت .

* * *

فأما الشيء ، فإنما يحمى بالحركة ؛ لأن باطنه لا يخالو عن أجزاء من النار ؛ فالحركة تخرج الأجزاء إلى الظاهر .

* * *

وأما الضوء فإنه لا يجعل غيره حاراً ؛ فإنه ليس بعرض ، بل هو جسم حار في نفسه ، وهو لطيف ينتقل من موضع إلى موضع .

* * *

وإنما تكلفوا هذا ؛ لأنهم ظنوا أن هذه الأعراض صور ، فلم يجدوا وجهاً لزوال برودة الماء ، مع بقاء صورته ، فتكلفوا هذا القول لذلك .

وقد أبطلنا هذا الأصل ، وتكلم على فساد استنباطهم في هذه الثلاث .

أما القسم الأول : وهو أن الحركة تخرج أجزاء النار من الباطن ، فيدل على بطلانه أنه إن كان صحيحاً يجب - وفي نسخة « فيدل على بطلانه أنه إن كان ، يجب » -

أن يحمي ظاهره ، ويبرد باطنه ، بانتقال الحار من باطنه ، وليس كذلك ؛ فإن السهم إذا كان نصله من رصاص ، فرى ، ذاب كله ، ولو خرجت الحرارة إلى ظاهره ، لا زداد باطنه انعقاداً ، وبقي كما كان .

كيف . . . ؟ ولو كسر ، ولمس حال — وفي نسخة « ولو كسر وليس المثلث حال » — حرارته بالحركة ، وجد باطنه أحر مما كان قبل ذلك . وكذا ظاهره .

وكذا الماء إذا حرك في الزق زماناً طويلاً ، وجد حاراً بجميع أجزائه ، حرارة متشابهة في الظاهر والباطن ، فدل أن الحرارة حدثت في جميع الأجزاء ، ولم تنتقل .

فإن قيل : الحرارة جعلت أجزاء النار ، التي كانت فيها حارة ، بعد أن لم تكن .

قيل : فهذا اعتراف بالاستحالة ، وهو أنها — وفي نسخة « وهو أن » — كانت موجودة ، غير حارة ، أو ضعيف الحرارة ثم تجددت .

فإن قيل : النصل يذوب عن حرارة النار التي في الهواء ، لا من حرارة في باطن النصل ،

وكذلك تذوب جميع أجزائه — وفي نسخة بدون كلمة « جميع » —

قيل : هذا باطل ؛ لأن الهواء لا يزيد في الحرارة على النار الصرفة ، واللايث في النار أشد احتراقاً من المتحرك فيها بسرعة ؛ لأن المؤثر يحتاج إلى زمان حتى يؤثر . فكان المتأثر — وفي نسخة « يؤثر » — في الهواء أولى باحتراقه ، من حركة خفيفة فيه . فإن قيل : إذا تحرك فهو بسرعة حركته يجتذب نيران الهواء إلى نفسه ، فيدخل

في باطنه ، فيجتمع فيه نيران كثيرة .

قيل : خروج أجزاء النار منها إلى الهواء ، أسهل من الدخول فيه ، فكان ينبغي أن يصير أبرد ، وأشد انعقاداً لخروج النار منها ؛ فإن النار تدخل في مسامه لا محالة ، وتلك المسام يحتمل خروج النار منها — وفي نسخة بدون عبارة « فيها » — بل انفلات « منها » — كما يحتمل الدخول فيها — وفي نسخة بدون عبارة « فيها » — بل انفلات النار في موضع غريب ، أيسر من تولحها — وفي نسخة « تولحها » — في موضع غريب .

فإن كانت الحركة تمنع من الخروج ، فلتمنع من الدخول .

وأما القسم الثاني : وهو دخول أجزاء النار في الماء ، والخشب عند المجاورة ، فذلك لا يمكن إنكاره ؛ إذ يجوز أن يكون الاختلاط أحد الأسباب ، ولكن إذا ثبت — بما سبق — جواز الاستحالة ، لم يبعد ، أيضاً أن يستحيل في نفسه ، من غير دخول أجزاء النار فيه .

وأما القسم الثالث : وهو دعوى كون الشعاع جسماً حاراً ، فهو باطل بأمور : الأول : أنه كان ينبغي أن لو كان حاراً ، كلهيب النار ، أن يستر — وفي نسخة « يصير » — كلما وقع عليه ، كما يستر النار . ومعلوم أنه يظهر الأشياء ولا يسترها ، بخلاف النار .

والثاني : أنه كان ينبغي أن يتحرك إلى جهة واحدة ، والضوء يتفشى في سائر الجهات .

والثالث : أنه كان ينبغي أن يكون وصوله من موضع بعيد ، أبطأ من وصوله من موضع قريب .

ولو أسرج سراج وقت انجلاء كسوف الشمس ، وصل ضوءهما إلى الأرض ، في وقت واحد من غير تفاوت .

الرابع : أنه إذا أشرق البيت من — وفي نسخة « في » — رزونة ، ثم سد فجأة دفعة واحدة ، كان ينبغي أن يبقى البيت مضئاً بتلك الأجسام الذي كانت فيه ، إذ منعت من الانفلات — وفي نسخة « الانقلاب » — بسد الرزونة ،

فإن زعموا أنه زال — وفي نسخة « أنه زوال » — ضوءها لما سد الرزون ، فهو إذن جسم يقبل الضوء تارة ، والظلمة أخرى ، فصار الضوء عرضاً لجسم ، فلا حاجة إليه ، بل ينبغي أن يعترف بالحق ، وهو أن الأرض تقبل الضوء مرة ، والظلمة أخرى ، بمقابلة الشمس ومفارقتها .

الخامس : أن تلك الأجسام إن كانت متفرقة ، فكيف يتواصل الضوء في جميع الهواء ، والأرض ؟

وإن كان متواصلة غير متفرقة ، فكيف تداخل أجسام الهواء ؟ وإذا لم

تداخل كانت متفرقة . فكيف يتواصل الضوء على وجه الأرض ؟

السادس : أنه لو كان ينتقل - وفي نسخة « يفصل » - من الشمس أو السراج ، أجسام مضيئة ، لكانت أجزاء الشمس تتحلل - وفي نسخة « لكان تتحلل أجزاء الشمس » - وينقص - وفي نسخة « وكان ينقص » - ضوءها ، في ثاني الحال ؛ لمفارقة الأجزاء المضيئة إياها - وفي نسخة بدون كلمة « إياها » -

وإن - وفي نسخة « فإن » - قدر أن تلك الأجسام لا تخرج منها بل هي ثابتة فيها ، ملازمة لها ، تتحرك معها عند حركتها ، وإنما تقع على الأرض في مقابلتها ، فقد تقدم الجواب عنه من موضعين ، حيث قلنا : إنها كانت تستر ما وراءها ، وإنها تكون مداخلة لأجسام الهواء فينبغي أن لا يكون منها شيء في الهواء - وفي نسخة « وإنما تقع على الأرض في مقابلتها ، فينبغي أن لا يكون شيء منها في الهواء » - لأن جسماً واحداً لا يجوز أن يبعد عن الأرض ، ويقرب منها - وفي نسخة « منه » - فينبغي أن لا يخلو الهواء عنه .

فلو أخرج جسم في الهواء ، لكان ، يجب أن لا يقع الضوء عليه - وفي نسخة « في الهواء يبغي أن لا يقع الضوء عليه » - ؛ إذ يستحيل أن يقال : الضوء الذي على الأرض ، علم اعتراض جسم فانتقل إليه - وفي نسخة « علم اعتراض جسم يفتقر في مقابلته إليه » -

السابع : أن الضوء - وفي نسخة « أنه » - لو كان جسماً ، لكان انعكاسه عن - وفي نسخة « من » - الأشياء الصلبة ، كالحجر ، لا عن - وفي نسخة « من » - اللينة ، كالماء .

فظهر - وفي نسخة « فيظهر » - بهذه العلامات أن الشعاع عرض ،

ومعناه أن الشمس سبب لحدوث عرض فيما يقابلها - وفي نسخة « يقابله » - إذا كان بينهما جسم شفاف .

ويكون الجسم المستضيء أيضاً سبباً لحدوث الضوء فيما يقابله مرة أخرى ، بالعكس ، أو بالانعطاف .

ومهما قبل الشيء الضوء ، وكان قابلاً للحرارة ، حدثت الحرارة فيه ، وهي عرض آخر .

الدعوى الرابعة : أنها تقبل مقداراً أصغر أو أكبر - وفي نسخة « أكبر أو أصغر » - من غير زيادة شيء من خارج ، كما يكبر - وفي نسخة « فيكبر » - الماء مرة ، ويصغر - وفي نسخة « وبصفة » - أخرى ؛ فهما - وفي نسخة « ومهما » - صار حاراً ، صار أكبر . ومهما برد جمداً وصار أصغر ، وقدره وهو فاتر بينهما .

وقد سبق - وفي نسخة « ومهما صار حاراً صار أكبر » ، وقد سبق - أن المقدار عرض في الهوى ، فلا يلزم أن يكون وفقاً على مقدار واحد ، ولكننا - وفي نسخة « ولكن » - نستدل الآن بالملاحظة على صحة ذلك - وفي نسخة بدون عبارة « على صحة ذلك » - فإن الحمر ينتفتح في الدن حتى يشققه - وفي نسخة « فإن الحمر في الدن ينتفخ حتى يشقه » - والقمقمة التي تسمى الصياحة إذا - وفي نسخة « وإذا » - كانت مشدودة الرأس مملوءة بالماء ، وأوقدت - وفي نسخة « فأوقدت » - النار تحتها ، انكسرت ، ولا سبب لذلك إلا أن الماء صار أكبر مما كان .

فإن قيل : لعله كبر بدخول أجزاء النار فيه .

قيل : فكيف دخل أجزاء - وفي نسخة « فكيف يمكن دخول أجزاء » - النار ، فيه ولم يخرج شيء من الماء ؟ وإن - وفي نسخة « ولو » - خرج شيء من الماء ، فدخل - وفي نسخة « ودخل » - بدله ، لكان كما كان - وفي نسخة « فهو كما كان » - فلم ينكسر - وفي نسخة « ولم ينكسر » - الصياحة - وفي نسخة بدون كلمة « الصياحة » -

فإن قيل : - وفي نسخة « ولو قيل » - النار طلبت جهة الفوق - وفي نسخة « فوق » - بطبعها ، فلذلك كسر - وفي نسخة « كسرت » -

قيل : فكان ينبغي أن يرفع الإناء ، ويطيره ، لا أن يكسره ؛ لأنه ربما يكون الرفع أسهل من الكسر ، إذا كان الإناء قوياً ، وكان وزنه خفيفاً .

ثم كان ينبغي أن يكسر الموضع الذي تلاقيه ،

ولكن السبب فيه أن الماء - وفي نسخة « ولكن السبب أن الماء » - ينسبط في جميع الجوانب ، فيدفع سطح الإناء من كل جانب - وفي نسخة « من

الجوانب « - فينتفق الموضع الذي كان أضعف - وفي نسخة « الذي كان هو أضعف » - من الإناء من أى جانب كان .

فإذن المقدار عرض يزيد وينقص ، والطبيعة المقتضية للمقدار ، لا تزول ، ولكن تقبل عرضاً مخصوصاً ، ما لم يكن قاسر . فإن وجد قاسر ، فربما قسر فعلها عن غاية مقتضاه - وفي نسخة « فربما قسر بعلة إلى أن يزول » -

الدعوى الخامسة : أن هذه العناصر الأربعة يستحيل بعضها إلى بعض ، فينقلب الهواء ماء أو أرضاً - وفي نسخة « ماء أو ناراً » -

والماء هواء أو أرضاً - وفي نسخة « والهواء ماء وناراً » -

وكذا البقية - وفي نسخة « وكذلك باقياها » -

وقد أنكر هذا قوم .

وبرهانه : المشاهدة ، وهو أن منفخ الحدادين لو نفخ فيه زماناً متطاولاً ، - وفي نسخة « متبادياً » - نفخاً قوياً ، حمى ما فيه من الهواء ، واحترق وصار ناراً ، ولا معنى للنار إلا هواء محترق .

ولو ركب كوز من الزجاج مثلاً في وسط الثلج ، تركيباً مهندياً ، برد الهواء الذى فى داخله ، واستحال ماء ، واجتمعت - وفي نسخة « واجتمع » - قطرات على سطحه . فإذا كثرت - وفي نسخة « كثرت » - اجتمعت - وفي نسخة « اجتمع » - فى أسفله ، وليس ذلك بدخول الماء فيه - وفي نسخة « إليه » - من المسام فإن الماء الخارج لا ينقص ، ولو كان بدل البارد ماء حار كان أولى بالدخول من المسام ، وذلك لا يوجد مع الحار ، وإنما يوجد مع البارد المفرط ، أو الثلج ، وأيضاً لو كان ذلك بدخول الماء لكانت القطرات لا توجد إلا فى الموضع الذى فيه الماء وهى قد توجد على طرف من الكوز - وفي نسخة « وليس ذلك بدخول الماء إليه من المسام ، فإن الماء الخارج لا ينقص ، ولو كان بدل البارد ماء حاراً كان أولى بالدخول ، ولا يدخل ألبتة ، ولو كان بدخول الماء ، لكان فى مقابلة موضع الماء ،

وقد تظهر تلك القطرات على طرف من الكوز » - هو أعلى من الثلج ، وقد شوهد فى البلاد المفرطة البرودة - وفي نسخة « فى البلاد التى بردها

مفرط » - استيلاء البرد على الهواء الصافى القريب من الأرض وقت - وفي نسخة « فى وقت » - الصحو ، وانقلابه ثلجاً ، وسقوطه على الأرض حتى اجتمع منه شئ كثير من غير غيم .

وأما استحالة الماء هواء ، فهو ظاهر عند إيقاد النار تحته ، وتصاعد البخار هواء - وفي نسخة « وتصاعد البخار ماء » -

وأما - وفي نسخة « فأما » - استحالة الماء أرضاً ، فقد شوهد ذلك فى قطرات الماء الصافى من المطر ، إذا وقعت على المواضع - وفي نسخة « فإنه يقع فى بعض المواضع » - التى فيها قوة محجرة معقدة ، فتتعد فى الحال أحجاراً ، وفي نسخة « حجراً » - وقد رؤى هذا - وفي نسخة بدون عبارة « وقد رؤى هذا » -

وأما استحالة الحجر بالذوبان ماء ، فيدرك بالتجربة من صناعة - وفي نسخة « صناعة » - الكيمياء ، وتحليل الأحجار - وفي نسخة « الأحجار فيه » -

* * *

وهذا كله لأن الهوى - وفي نسخة « سببه أن الهوى » - مشتركة ، ولا يتعين لها صورة - وفي نسخة « وليس تتعين لصورة » - من هذه الصور بذاتها ، بل تقبل الصورة - وفي نسخة « الصور » - بحسب السبب الذى تلاقيه - وفي نسخة « الذى يلاقيها » -

فإذا تغير السبب ، تغيرت الصورة ، وإنما - وفي نسخة « وإنما » - يحصل استعدادها لصورة - وفي نسخة « استعداد صورة » - أخرى بمحدث أعراض تناسب تلك الصورة ، كالحرارة إذا غلبت على الماء ؛ فإنه يستعد بها للصورة الهوائية أكثر - وفي نسخة بدون كلمة « أكثر » - فلا تزال الحرارة تقوى - وفي نسخة « فلا تزال تقوى الحرارة » - وصورة المائية - وفي نسخة « والصورة المائية » - باقية ، إلى أن تم قوتها ، فتصير صورة الهوائية أولى فتخلع صورة المائية وتلبس الهوائية - وفي نسخة « فتصير القوة الهوائية أولى منها فتخلع المائية » - وتفيض - وفي نسخة « وتلبس » - صورة الهوائية من واهب الصور .

الدعوى السادسة : أن هذه السفليات قابلة للتأثر من السماويات ، فأظهر - وفي نسخة « وأظهر » - الكواكب تأثيراً الشمس والقمر ؛ إذ بهما يحصل نضج

الفواكه ، ومد البحار ؛ إذ بزيادة - وفي نسخة « و بزيادة » - القمر تكون زيادة المد ، وزيادات الفواكه ، وأمور أخرى - وفي نسخة « آخر » - يعرف تفصيلها في الكتب الجزئية - وفي نسخة « تتعرف من علومه مفصلة جزئية » - وأظهر آثارهما في السفليات الضوء ثم الحرارة ، بواسطة الضوء .

وليس يلزم كون الشمس حاراً - وفي نسخة « وليس يلزم من ذلك كون الشمس حارة » - ولو جعلت - وفي نسخة « وإن حصلت » - الحرارة منها بواسطة الضوء ، كما أن الشمس إذا سخنت - وفي نسخة « كما أنه إذا سخن » - الماء حركته - وفي نسخة « حركه » - بالتبخير إلى فوق . ولا يدل ذلك على أن الشمس متحركة - وفي نسخة بدون عبارة « ولا يدل ذلك على أن الشمس متحركة » - إلى فوق فكذلك - وفي نسخة « وكذلك » - حرارته لا تدل على حرارتها ، بل للسماويات طبيعة خامسة ، خارجة - وفي نسخة « خالية » - عن هذه الطبائع ، كما سبق . ولكن هذه الأعراض متعاشقة ومتعاقبة متباغضة - وفي نسخة « متعاشقة ومتعاهدة ومتصاحبة » - .

فالحرارة يلازمها الحركة

والضوء تلازمه الحرارة .

بمعنى أن أحدهما يعطى الموضوع استعداداً لقبول الآخر - وفي نسخة « بمعنى أن أحدهما يعطى استعداداً لآخر » - - حتى يفيض الآخر من واهب الصور . فإذا لا يلزم بالضرورة أن يكون فعل الشيء من جنسه لكن الأغلب أن الحاصل في الجسم ، من جنس - وفي نسخة « من جسم » - آخر يناسب الفاعل .

فالسخونة من النار .

والبرودة من الماء .

والضوء من الشمس .

وفعل الجسم في الجسم :

تارة يكون - وفي نسخة « يكون تارة » - بالمجاورة كما أن البارد يبرد بالمماسة جسماً آخر والريح - وفي نسخة « بالمجاورة » - كما أن النار تسخن بالمماسة جسماً آخر

والريح - تحرك بالمماسة جسماً آخر .

وتارة بالمقابلة كما أن الأخضر - وفي نسخة « الأزرق » - إذ قابل حائطاً أبيض في موضع - وفي نسخة « حائطاً في موضع » - شروق الشمس ، أوجبت - وفي نسخة « أوجب » - حصول خضرة في الحائط . مثل العكس .

وكما أن الصورة عند المقابلة بالمرآة - وفي نسخة « للمرآة » - توجب انطباع مثلها فيها - وفي نسخة « فيه » - ولو كان مما سالم يوجب - وفي نسخة « لم يوجه » - وكذا - وفي نسخة « فكذلك » - مقابلة المتلون للعين يوجب حصول مثل صورته في العين ، عند البعد .

فأما - وفي نسخة « أما » - مع المماسة فلا . وليس حقيقة هذا امتداد جزء من المضيء أو خروج صورة من الصور إلى العين ، أو المرآة : فإن ذلك محال . وكذلك وجود - وفي نسخة « لكن وجود » - المضيء في مقابلة الجسم - وفي نسخة « ومقابلته للجسم » - الكثيف ، سبب لحصول مثل صورته - وفي نسخة « صفته » - فيه ، بطريق التجدد ، مهما توسط بينهما جسم شفاف .

وإذا حدث الضوء فيه بسبب ، استعد للحركة ، فصار - وفي نسخة « وصار » - حاراً ، ثم ربما يستعد بالحرارة للحركة ، فيتصاعد بالبخار - وفي نسخة « بخاراً » - إذا كان ذلك في ماء .

والمرآة المحرقة إنما تحرق من حيث إنها مقعرة مخروطة ، فتقبل النقطة التي هي مركزها ، الضوء - وفي نسخة « كالمركز للضوء » - من جميع أجزاء المرآة بالرد - وفي نسخة « بالتراد » - والانعكاس إليها - وفي نسخة « إليه » - فيشتد ضوءها - وفي نسخة « ضوءه » - واستعدادها - وفي نسخة « ويشد استعدادها » - للحرارة ، فتشتد حرارتها - وفي نسخة « حرارته » - فتحرق لذلك - وفي نسخة « ولذلك » -

وتغلب الحرارة في الصيف ؛ لأن ضوء الجسم المضيء إنما يقوى بنمات المقابلة ؛ لأنه إنما يفعل بالمقابلة ؛ فإذا كانت المقابلة أشد ، كان - وفي نسخة « وكان » - الضوء أكثر .

والمقابلة التامة إنما تكون على العمود ، والشمس في الصيف تكون في جانب الشمال قريباً من وسط رؤوسنا ؛ ولذلك - وفي نسخة « فكذلك » - يكون نهار

الصيف أضوء من نهار الشتاء ، ويكون - وفي نسخة « فتكون » - أحر لا محالة ،
وفي الشتاء ينحرف - وفي نسخة « ينحرق عنا » - العمود لميل الشمس منا إلى
الجنوب - وفي نسخة « لميل الشمس عن سمة رؤوسنا إلى الجنوب » - فيضعف
الضوء ، فتضعف الحرارة .

وأعني بالعمود الخط الذي يخرج من مركز الشمس إلى الأرض - وفي نسخة
« إلى مركز الأرض » - على زاويتين من الجانبين ، قائمتين - وفي نسخة « من
الجانبين متساويتين أى قائمتين » - فما يميل عنه لتفاوت الزوايا ، فلا يكون عموداً ،
الدعوى السابعة : أن هذه العناصر ينبغي أن تكون في وسط السماويات .
ولا يتصور أن تكون خارجة منها .

ولا يتصور أن يكون لها في داخل السماوات - وفي نسخة « في داخلها » -
موضعان طبيعيان . بل ينبغي أن يكون مكان كل واحد من العناصر -
وفي نسخة « من هذه العناصر » - واحداً .
فأما - وفي نسخة « أما » - أنه لا يجوز أن يكون خارجاً من هذه السماوات ،
وفي نسخة « من السماويات » -

فمن حيث أن هذه الأجسام لها نسبة من جهتين - وفي نسخة « الأجسام
تستدعي جهتين » - مختلفتين ، كما سبق لقبولها الحركة المستقيمة ، فلا يتصور أن
تكون إلا حيث - وفي نسخة « فلا يتصور إلا حيث » - يحيط بها جسم يحدد جهتها .
فإن فرضت خارجة عن السطح - وفي نسخة « فإن فرض خارج السطح » -
الأعلى من العالم ، وليس يحيط بها - وفي نسخة « به » - جسم فهو محال .
فإن فرض - وفي نسخة « وإن فرضت » - سماء أخرى - وفي نسخة « سماء
أخر » - حتى يفرض عالمان متجاوران ، أو متباعدان ، فهو محال أن يكون بينهما
وفي نسخة « أو متباعدان هكذا



كان محالاً ؛ لأنه يكون بينهما - بعد هو - وفي نسخة « وهو » - خلاء
والخلاء محال .

ولأنه يكون ذلك البعد ذا جهتين يتصور بينهما حركة مستقيمة ، فيحتاج إلى
ما يوجب اختلاف الجهة ،

وقد بينا أن الجسم لا يوجب الجهة من خارج ، فيحتاج إلى جسم ثالث محيط
وفي نسخة « يحيط » - بهما ، ويحويهما ، وذلك أيضاً محال ، وهو أن يكون
أرضان في موضعين - وفي نسخة « وهو أن يكونا
في موضعين » - يحويهما محيط مثل - وفي
نسخة « محيط واحد على ما في هذه الصورة
مثل » - جسم القمر ، وجسم العناصر ؛
فإنهما جميعاً في فلك القمر . ومثل ذلك محال .
ولهذا نقول يجب - وفي نسخة « ولهذا القول
يجب » - أن يكون مكان العنصر البسيط

واحداً ؛ لأنه لو فرض مكانان وترك الماء مثلاً ، وقد فرض له مكاناً بين
المكانين ، وخلى ، لكان لا يخلو : - وفي نسخة « لأنه لو فرض له مكان طبيعي
بين المكانين ، وليكن العنصر الذي فرض له مكانان الماء ، لكان لا يخلو : » -
إما أن يميل بالطبع إلى أحدهما - وفي نسخة « أحد المكانين » - فيكون هو
المكان الطبيعي له ، دون الآخر .

أو يقصد بعضه أحدهما ، وبعضه الآخر ، وهو محال ؛ لأن الماء بسيط متشابه
الأجزاء فينبغي - وفي نسخة « متشابه وكل جملة منه فينبغي » - أن تكون حركته
متشابهة ؛ إذ لا مخصص لبعضها - وفي نسخة « في بعضها » - حتى يوجب
أن يفارق بعضها البعض - وفي نسخة « أن يفارق البعض الآخر » -

* * *

فالمكان الطبيعي للجسم هو المكان الذي إذا قدر أجزاء ذلك الجسم في مواضع
متفرقة ، ونحلت وطبعها ، تحرك الكل إلى ذلك الموضع واجتمع فيه ؛ فإذا كان مكان
الكل - وفي نسخة « تحركت كلها إلى ذلك المكان » ، واجتمع الجسم كله فيه ،
بجميع أجزائه ، فكان الكل - ما يجتمع فيه أجزاء الكل ، فلا يؤدي - وفي نسخة
« وإلا فيؤدي » - إلى المحال الذي ذكرناه .

فقد بان من هذا - وفي نسخة « وقد خرج من هذا » - أن العالم واحد ولا -

وفي نسخة « لا » — يمكن إلا أن يكون كذلك ، وأن أجسامه تنقسم — وفي نسخة « منقسمة » — :

إلى ما يستدعي الجهة .

ولإلى ما يفيد الجهة .

فالذى يستدعي الجهة ، لا بد أن يكون في وسط المفيد للجهة حتى — وفي نسخة « المفيد حتى » — تتميز جهته بالقرب — وفي نسخة « حتى يتميز معها بالقرب » — والبعد وإن المستدعي الجهة — وفي نسخة « وإن المفيد للجهة » — لا بد أن يكون بعضه — وفي نسخة « بعضها » — داخل البعض ، ولا يجوز أن يكون خارجاً عنه — وفي نسخة « منه » —

وكل هذا يبني على أصول هي — وفي نسخة « وهو » — :

أن هذه الأجسام بسيطة ، وكل جسم بسيط فله :

شكل طبيعي ، وهو الكرة .

ومكان واحد طبيعي .

وقد بان أن الخلاء باطل .

فينبغي على مجموع هذه الأصول تلك النتيجة — وفي نسخة « على مجموع هذا النتيجة » — التي ذكرناها .

ولإنما قلنا : إن كل جسم فله مكان طبيعي ؛ لأنه إذا خلا من القواسر — وفي نسخة « خلا من غير قاسر » — :

فإنما أن يسكن في مكان ، فنقول هو المكان الطبيعي له — وفي نسخة « فيكون المكان الطبيعي له » —

أو يتحرك فإنما يتوجه إلى — وفي نسخة « أو يتحرك فيتوجه إلى » — الجهة التي فيها مكانه الطبيعي له لا محالة — وفي نسخة « الطبيعي لا محالة » —

ولإنما قلنا : ينبغي أن يكون واحداً لما ذكرناه ، حتى لا يلزم المحال ، وهو افتراق أجزاء البسيط ، إذا خلا من الحدين ، حتى يتوجه إلى المكانين ، بعضه إلى هذا ، وبعضه إلى ذلك .

فإنه مهما توجه إلى أحدهما — وفي نسخة « فإنه لو توجه إلى أحدهما » — وترك — وفي نسخة « ترك » بدون الواو العاطفة — الآخر ، فالطبيعي ما توجه إليه .

المقالة الثالثة

في المزاج والمركبات

ولا بد فيها من النظر في خمسة أمور — وفي نسخة « ولا بد فيه من بيان خمسة أمور » —

النظر الأول : — وفي نسخة « الأول » بدون كلمة « النظر » — في حقيقة المزاج والمعنى بها — وفي نسخة « به » — أن تمتزج هذه العناصر ، بحيث يفعل بعضها في بعض ، فتتغير كيميائياً — وفي نسخة « كيميائياً » — حتى يستقر لكل كيميائية متشابهة ، ويسمى — وفي نسخة « يسمى » — ذلك الاستقرار امتزاجاً ، وذلك بأن يكسر الحار من برودة البارد ، والبارد من حرارة الحار ، وكذا الرطب واليابس ، حتى تصير الكيفيات المحسوسة التي بينا أنها أعراض للصور ، — وفي نسخة « للصورة » — متشابهة ؛ لتعادلها بالتفاعل — وفي نسخة « لتناقضها بالتفاعل » —

وأما — وفي نسخة « فأما » — الصور ، وهي القوى الموجبة لهذه الكيفيات ؛ فإنها تكون باقية ببقاء التفاعل — وفي نسخة « الكيفيات تكون باقية بقاءها يقبل التفاعل » — ؛ لأن الصور كلها لو بطلت ، لكان ذلك فساداً ، لا مزاجاً ولو بطلت الصورة — وفي نسخة « الصور » — النارية مثلاً ، وبقيت الصورة — وفي نسخة « الصور » — الهوائية ، لكان ذلك انقلاب النار هواء ، لا مزاجاً .

ولو لم تتغير الكيفيات بتصادم التأثيرات ، لكان تجاوزاً لا مزاجاً .
وحيث قال أرسطو — وفي نسخة « أرسطوطاليس » — : إن قوى العناصر باقية في المزاجات ، فإنه لا يريد — وفي نسخة « المزاجات » ، لا يريد — بها إلا القوى الفاعلة ؛ فإن قوى التفاعل — وفي نسخة « بقاء قوة الانفعال » — يدل على الفساد . وهو إنما استدل بهذا — وفي نسخة « وهو استدل بهذا » — على أن المزاج ليس فساداً — وفي نسخة « بفساد » —

ثم كيف يقع فساد - وفي نسخة « كيف يفسد » - ولو كانت متكافية ، فلا يفسد البعض البعض .

وإن - في نسخة « فإن » - غلب بعضها بقى الغالب ، وبطل المغلوب ، وانقلب إلى الغالب

وعلى الجملة : فلا واسطة بين الجواهر ، والصور جواهر لا تقبل - وفي نسخة « فلا تقبل » - الزيادة والنقصان .

فلزم - وفي نسخة « فيلزم » - من ذلك أن يعتقد حقيقة المزاج كما ذكرناه

* * *

والمزاج ينقسم في الوهم :

إلى معتدل .

ولإلى مائل .

فالمعتدل - وفي نسخة « ولكن المعتدل » - غير ممكن وجوده - وفي نسخة « غير ممكن الوجود » ؛ إذ لو وجد لكان الجسم غير ساكن ، ولا متحرك ؛ فإنه إن سكن على الأرض فالأرض غالبية عليه - وفي نسخة بدون كلمة « عليه » -

وكذلك - وفي نسخة « وكذا » - إن سكن في الهواء ؛ فإن الهواء يكون غالباً عليه . وإن تحرك - وفي نسخة « إن سكن في الهواء ، وإن تحرك من الهواء » - إلى النار ، فالنار غالبية عليه - وفي نسخة بدون عبارة « عليه » -

وإن تحرك إلى الأرض ، فالأرض غالبية عليه - وفي نسخة « فالأرض غالبية ، وكذا إن سكن في الهواء فهو غالب » - وحقه - وفي نسخة « فحقه » - أن لا يسكن في موضوع - وفي نسخة « موضع » - وأن لا يتحرك إلى موضع ، وذلك محال .

النظر الثاني : في الاختلاط الأول بين العناصر ، التي تقدم القول في صفاتها وبساطتها ،

فليعلم - وفي نسخة « فأعلم » - أن الأرض ينبغي أن يكون له على ثلاث طبقات - وفي نسخة أن تكون ثلاث طبقات - :

الطبقة السفالة : وهي ما تكون حول المركز - وفي نسخة « وهي ما حوالى المركز » - مائلة إلى البساطة ، فتكون - وفي نسخة « وتكون » - تراباً صرفاً .

وفوقها طبقة تختلط بها - وفي نسخة « وفوقه ما يختلط به » - رطوبة المياه المنجذبة إليه ، فتكون شبه الطين - وفي نسخة « فتكون طبقة الطين » - .

وفوقها طبقة هي وجه - وفي نسخة « وفوقه وجه » - الأرض ، وتنقسم :

إلى ما يستولى عليه البحر - وفي نسخة « ما يستوى عليه البخار » -

ولإلى ما تنكشف عنه - وفي نسخة « وإلى ما هو منكشف » -

فما تحت البحر يغلب عليه المائية - وفي نسخة « الماء » -

وما ينكشف عنه - وفي نسخة « وما هو منكشف » - يغلب عليه اليابوسة بسبب حرارة الشمس .

والسبب في أن الماء غير محيط بالأرض ، أن الأرض ، تنقلب ماء فيحصل في ذلك الموضع وهدّة^(١) ، لا محالة - وفي نسخة بدون عبارة « لا محالة » - والماء ينقلب أرضاً ، فيحصل بسببه ربوة ، والأرض صلبة - وفي نسخة « صلب » - ليست بمشاكلة للماء والهواء - وفي نسخة « وليس بمنسلك كالماء والهواء » - حتى ينصب بعض أجزائه - وفي نسخة « أجزائها » - إلى بعض ، فيزيل عن نفسه التفاوت ، ويتشكل بالاستدارة ، كما يكون ذلك في الماء والهواء ، فيميل عن - وفي نسخة بدون كلمة « عن » - المرتفع منه إلى المنخفض فينكشف بعض المواضع للهواء .

وهذا هو الذي اقتضته العناية الإلهية ؛ فإن الحيوانات المركبة الشريفة - وفي نسخة « الحيوانات البرية » - لا بد لها من الاعتذاء بالهواء ؛ لدوام روحها .

ولا بد أن تكون الأرضية غالبية عليها - وفي نسخة « الأرضية عليها » - لتكون محكمة ثابتة ، فلم يكن بد من أن تنكشف الأرض للهواء في بعض المواضع ، ليتم وجود الحيوانات الشريفة - وفي نسخة « البرية » -

* * *

وأما الهواء أيضاً فهو - وفي نسخة « وأما الهواء فهو » - أربع طبقات :

الطبقة التي تلي الأرض فيها - وفي نسخة « فالذي تلي الأرض فيها » - مائية من البخارات التي ترتفع إليها - وفي نسخة « إليه » - من مجاورة المياه ، وفيها حرارة ؛ لأن الأرض تقبل الضوء من الشمس فتحمي ، فتتعدى الحرارة إلى ما يجاورها - وفي نسخة « يجاوره » -

(١) قال في المختار (الوعدة ، كالوردة ، المكان المظلم) .

وفوقها — وفي نسخة « فوقه » — طبقة لا تخلو عن رطوبة بخارية ولكن تكون أقل — وفي نسخة « ولكن أقل » — حرارة ؛ لأن حرارة الأرض لا ترتفع إليها ، لبعدها . وفوقها ، طبقة ، هي — وفي نسخة « هو » — هواء صاف ؛ لأن البخار والحرارة المنعكسة عن الأرض لا يرتفعان إليها — وفي نسخة « إذ البخار لا يرتفعان إليه والحرارة لا ترتفع إليه » —

وفوقها طبقة دخانية — وفي نسخة « فيها دخانية » — لأن الأدخنة من الأرض ترتفع في الهواء ، وتقصد عالم الأثير ، أعنى النار ، فتكون كالمنتشرة — وفي نسخة « كالمنتشر » — في السطح الأعلى من الهواء إلى أن تتصاعد فتحترق — وفي نسخة « فتنحرق » —

* * *

وأما النار فلأنها طبقة واحدة محرقة ، لا ضوء — وفي نسخة « ولا ضوء » — لها . بل هي كالهواء لطيف — وفي نسخة « أو أشد لطفاً منه » — ولو كان لها لون ، منع — وفي نسخة « يمنع » — رؤية الكواكب بالليل . ولكان لها ضوء كما للنيران — وفي نسخة « ولكان لها ضوء على الأرض كالنيران » — المشتعلة . ولون السراج ضوءه — وفي نسخة « وضوؤه » — وإنما يحصل من تشبث — وفي نسخة « من شوب » — النار الصافية بالدخان المظلم ، فيحصل من مجموع ذلك ، اللون والضوء . وإلا فالنار الصافية لا لون لها .

وحيث تقوى النار في السراج لا يكون — وفي نسخة « فلا يكون » — لها لون ، حتى يظن أنها كالثقبه الخالية ليس فيها — وفي نسخة « فيه » — إلا خلاء أو هواء . وإنما — وفي نسخة « وإنما » — النار بالحقيقة تلك — وفي نسخة « ذاك » — وإذا حصل لها لون — وفي نسخة بدون عبارة « وإذا حصل » — فلكونها — وفي نسخة « فلكونه » — مشوبة — وفي نسخة « مشوباً » — بالدخان .

وبالحقيقة فإنما ذلك لون الدهن المحترق ، لالون النار ، أو لون الحطب المحترق وإنما النار مثل الهواء — وفي نسخة « مشوبا بالدخان فالنار مثل الهواء » — لا لون لها ، ولا ضوء لها — وفي نسخة بدون عبارة « لها » — لأنها شاففة — وفي نسخة « ولكنه مشف » — حيث أنها — وفي نسخة « إلا أنه » — هواء محترق .

النظر الثالث : — وفي نسخة « وأما النظر الثالث » — فيها يتكون في الجو من مادة البخار .

ليس يخفى أن الشمس إذا سخنت الأرض بواسطة الضوء ، صعدت من الرطب بخاراً ، ومن اليابس دخاناً ، كما نشاهد — وفي نسخة بدون عبارة « كما نشاهد » — ويتكون عما — وفي نسخة « مما » — يحتبس منهما — وفي نسخة « منها » — في باطن الأرض المعادن . وعما ينفلت منهما ويتصاعد في الهواء ، أمور كثيرة — وفي نسخة « أشياء » — لا بد من ذكرها .

أما ما يتكون — وفي نسخة « أما المتكون » — من مادة البخار ، فهو الغيم والمطر ، والثلج والبرد ، وقوس قزح ، والهالة ، وغير ذلك .

فهما ارتفع من الطبقة الحارة من الهواء إلى الباردة شيء تكاثف بالبرد — وفي نسخة « من الهواء البارد ثقل وتكاثف بالبرد » — وانعقد به ، وصار — وفي نسخة « فصار » — غيماً ؛ لأن البرد أسرع تأثيراً في قلب البخار — وفي نسخة « في تكثيف البخار » — الحار ماء في الهواء — وفي نسخة « الحار منه في الهواء » — وذلك للطف البخار بسبب الحرارة ،

أما ترى أنه إذا دخل الشتاء — وفي نسخة « أما ترى أن الهواء إذا دخل في الشتاء » — اشتد حمو الحمام — وفي نسخة « في بيت الحمام » — أظلم — وفي نسخة « فاظلم » — هواء الحمام ، وتكاثف البخار مثل الغيم — وفي نسخة « وتكاثف البخار لتكاثف الغيم » —

ولذلك — وفي نسخة « وكذلك » — يترك الماء وقت العصر في الشمس ، ليلاطف بحرارة الشمس — وفي نسخة « لتلاطف الشمس بخاره » — مهما أريد تبريده بالشمال ليلاً .

وكذلك إذا صب الماء البارد والحار على الأرض في الشتاء ، كان الحار أسرع جموداً من البارد — وفي نسخة بدون عبارة « من البارد » —

ونظير ذلك — وفي نسخة « ويظهر ذلك » — فيمن يتوضأ بالماء الحار في البلاد الباردة ، فينجمد — وفي نسخة « إنه يجمد » — في الحال على شعره — وفي نسخة « على شعر لحيته » — ولا يكون البارد كذلك .

وهذه الأبخرة إنما تتصاعد من باطن الأرض ، لما سرى فيها - وفي نسخة « لما تسرى فيه » - من حرارة الشمس . ولكنها تنفذ وتقوى على - وفي نسخة « ولكنه يتفشى تفشى ويتفرق في » - الخروج من - وفي نسخة « عن » - مسام الأرض ، إلا ما يقع تحت الجبال الصلبة ، فإنها تمنعه - وفي نسخة « تمنعها » - من النفوذ - وفي نسخة « من التفشى » - إذ تجرى الجبال فيها مجرى الأنبيق الذي يمسك البخار . ثم إذا احتبس - وفي نسخة « احتقن » - فيها صار - وفي نسخة « صارت » - مادة للمعادن . وإذا قوى ثم وجد منفذاً ، في شعوب الجبال ، ارتفع - وفي نسخة « فيرتفع » - منه قدر صالح ، ثم يختلف . فإن كان ضعيفاً بددته حرارة الشمس في الجبال ، وأحالته - وفي نسخة « وأحاله » - هواء .

ولذلك قل ما يجتمع في نهار الصيف منه غيم - وفي نسخة بدون كلمة « نهار » وبدون عبارة « منه » - وتجتمع في الشتاء بالليل أكثر وإن كان قوياً - وفي نسخة « وتجتمع في الليل والشتاء » ، إذا كانت الشمس ضعيفة الحرارة ، منه أكثر وإن كان ذلك البخار قوياً - أو كانت حرارة الشمس ضعيفة . أو اجتمع الأمان ، لم تؤثر - وفي نسخة « ولم تؤثر » - فيه الشمس فاجتمع - وفي نسخة « فيجتمع » -

وربما تعين الريح أيضاً على جمعه - وفي نسخة « على قمعه » - بأن تسوق البعض إلى البعض حتى يتلاحق .

فهما انتهى إلى الطبقة الباردة تكاثف ، وعاد - وفي نسخة « وعساد » - ماء ، وتقاطر وسمى - وفي نسخة « ويسمى » - مطرا ، كالبخار يتصاعد عن القدر ، فينتهي إلى غطائها - وفي نسخة « يتصاعد عن القدر ، ينتهي إلى غطاء القدر » - وعند ما يلاق أدنى برودة - وفي نسخة « وعنده أدنى برودة » - فيتعقد قطرات - وفي نسخة « قطيرات » - عليه . فإن أدركه برد شديد ، قبل أن يجتمع ويصير قطرات كبيرة - وفي نسخة بدون كلمة « كبيرة » - جمدت وتفرقت أجزاءه ونزل - وفي نسخة « جمدت وهي كالدرات المتفرقة ونزلت » - كالقطن المنذوف . وتسمى ثلجاً .

وإن لم تدركها - وفي نسخة « تدركه » - برودة ، حتى أجمعت قطرات - وفي نسخة « حتى كان منه قطرات » - ثم أدركتها حرارة من الجوانب ، فانهزمت برودتها إلى بواطنها ، وتوفر عليها برد الجو الذي كانت منتشرة فيه وانعقدت سميت حينئذ برداً - وفي نسخة « إلى بواطنها ، فينعقد ويسمى برداً » - ولذلك لا يكون البرد - وفي نسخة بدون كلمة « البرد » - إلا في الخريف والربيع ، فتجتمع البرودة - وفي نسخة « الرطوبة » - في بواطنها - وفي نسخة « موطنها » - بإحاطة حرارة ما بظواهرها .

ومهما صار الهواء رطباً ، بالمطر رطوبة ، مع أدنى صقالة ، صار كالمرآة . فالحاذي له إذا كانت الشمس وراءه - وفي نسخة « في قفاه » - يرى الشمس في الهواء ، كما يرى الشمس - وفي نسخة « يراها » - في المرآة إذا قابلها بها - وفي نسخة بدون عبارة « إذا قابلها بها » - ويشتبك ذلك الضوء بالبخار الرطب ، فيتولد منه قوس قزح ، وله - وفي نسخة « له » - ثلاثة ألوان :

وربما يكون - وفي نسخة « لا يكون » - اللون المتوسط ، ويكون مستديراً ، حتى يكون بعد أجزاء المرآة من الشمس واحداً ؛ فإن المرآة إنما ترى الصورة إذا كانت - وفي نسخة « كان » - على نسبة مخصوصة من الرأى والمرئى - وفي نسخة « بين الرأى والمرئى » - . ويستقصى ذلك في علم المناظر ، ولا تتم الدائرة ؛ إذ لو تمت لوقع شطرها تحت الأرض ؛ إذ الشمس تكون في قفا الناظر ، كالقطب لتلك الدائرة . ويكون مرتفعاً عن الأرض ارتفاعاً قريباً .

فإن كان قبل الزوال رؤى - وفي نسخة « يرى » - قوس قزح في المغرب . وإن كان بعده رؤى - وفي نسخة « يرى » - في المشرق . وإن كانت الشمس في وسط السماء - وفي نسخة « وإن كان في وسط السماء » - لم يمكن أن يرى إلا قوس صغيرة ، في الشتاء إن اتفق .

* * *

وأما الهالة - وفي نسخة « والهالة » - وهي الدائرة المحيطة بالقمر ، من مثل هذا السبب أيضاً ؛ فإن الهواء المتوسط بين البصر وبين القمر - وفي نسخة « بين القمر وبين البصر » - صقيل رطب ، فيرى القمر في جزء منه ، وهو الجزء الذي لو كان

فيه مرآة لرؤى القمر فيها - وفي نسخة بدون عبارة « فيها » -

ثم الشيء الذى يرى في مرآة من موضع ، لو - وفي نسخة « فلو » - كانت مرايا كثيرة محيطة بالبصر ، وكانت موضوعة على تلك النسبة ، لرؤى - وفي نسخة « فيرى » - الشيء في كل واحدة من المرايا - وفي نسخة « واحد من المرايا » - فإذا تواصلت المرايا - وفي نسخة « المرايا » - يرى في الكل ، فيرى دائرة لا محالة .

وأما وسطها فلما أن - وفي نسخة « فإنما » - يرى مظلماً ؛ لأن البخار المتوسط لطيف ؛ فإذا قرب من المضيء انمحق ، وصار لا يرى ، وإذا بعد منه صار مرئياً ، وليس هو كالذرة ترى في الشمس ، لا في الظل ، بل هو كالكواكب - وفي نسخة « كالكواكب » - تختفى بالنهار ، وتظهر بالليل ؛ فلهذا يرى في وسط - وفي نسخة « وسط » - الدائرة كأنه خال عن الغيم .

وهذه الدائرة ربما تحصل من مجرد برودة الهواء ، وإن لم يكن مطر ، إذ - وفي نسخة « أو » - يحصل في الهواء بها أدنى رطوبة ، ولم يكن غبار ولا دخان - وفي نسخة « ودخان » - يمنع صقالة تلك الرطوبة .

النظر الرابع : فيما يتكون من مادة الدخان ، وهو الريح ، والصواعق - وفي نسخة « والصاعقة » - والشهب ، والكواكب ذوات الأذنان ، والرعد والبرق .

فإذا تصاعد الدخان ارتفع من وسط البخار - وفي نسخة « فإذا تصاعدت ارتفعت من وسط البخار » - فلما - وفي نسخة « لأنه » - أميل إلى جهة الفوق ، وأقوى حركة من البخار .

فإن ضربه البرد في ارتفاعه ثقل ، وكثف ، وانتكس - وفي نسخة « ثقل وانتكس » - وتحامل على الهواء دفعة ، وحرك - وفي نسخة « وحركت » - الهواء بشدة ، كتجريك المروحة العظيمة للهواء فحصلت الريح - وفي نسخة « وحركت الهواء بشدة فيحصل الريح » - ؛ من ذلك ، فإنها عبارة عن هواء متحرك .

وإن لم يضربه البرد - وفي نسخة « الرد » - تصاعد إلى الأثير ، واشتعلت - وفي نسخة « واشتعل » - فيه النار - وفي نسخة « النار فيه » - فحصل منه نار تشاهد - وفي نسخة « فتكون منه نار تشاهد » -

وربما يستطيل بحسب طول الدخان ، فيسمى كوكباً منقضاً ، ثم إن كان لطيفاً :

فلما أن ينقلب ناراً صرفة - وفي نسخة « صرفاً » - وينطفئ - وفي نسخة « أو ينطفئ » - فلا يرى ، فينمحي - وفي نسخة « فينمحق » - لأن النار - وفي نسخة « الدخان » - تخرج عن كونه مبصراً .

فلما بأن يصير - وفي نسخة بدون « فلما » - ناراً - وفي نسخة « ماء » - صرفة - وفي نسخة « صرفاً » - وهي - وفي نسخة « وهو » - النار المحض - وفي نسخة « المحضة » -

أو ينطفئ بالبرد في ارتفاعه فينقلب - وفي نسخة « أو ينطفئ فينقلب (١) » - هواء ، فيصير شفافاً .

فإن كان الملاقى له البرد المؤثر في الإطفاء ، فإنه يستحيل هواء .

وإن قويت النار أثرت في التخليص من شوب الدخان ، فيستحيل كله ناراً ، إذ لا يبرد ثم .

وإن كان الدخان كثيفاً واشتغل ، ولكن لم يكن يستحيل على القرب ، بقي ذلك زمناً ، فيرى أنه كوكب ذو ذنب ، وربما يدور مع الفلك ، إذ النار متشعبة الأجزاء بأجزاء معقر الفلك ، فيدور في مشايعتها ، فيدور على الدخان الحاصل في حيزها ، وإن لم يشتعل . ولكن كان كالفحم الذى انطفاأت النار المشتعلة فيه ؛ فإنه يرى أحمر ، فيظهر منه علامات حمر في الجو ، وبعضه تزايد له الحمرة فيكون كالفحم الذى انمحت ناره ، فيرى كأنه ثقب مظلمة في الهواء .

ثم إن بقي شيء من الدخان في تضاعيف الغيم ، وبرد ، صار ريحاً وسط الغيم . فيتحرك فيه بشدة ، ويحصل من حركته صوت يسمى الرعد .

وإن قويت حركته وتحريكه ، اشتعل من حرارة الجو الهواء والدخان معاً ، فصار ناراً مضيئة ، فيسمى البرق .

وإن كان المشتعل كثيفاً ثقيلاً محرقاً ، اندفع بمصادمات الغيم إلى جهة الأرض ، فيسمى صاعقة ، ولكنها نار لطيفة تنفذ في الثياب والأشياء الرخوة ، وتنصدم بالأشياء الصلبة كالحديد والذهب ، فتذيبها حتى تذيب الذهب في الكيس ولا يحترق

(١) وبعبارة (وينطفئ فينقلب) ينتهى مخطوط الأزهري ، فهو ناقص من الآخر ، وآخره هذه العبارة ، وعند ذلك يصح تعويلنا فيما يأتي على مطبوعة مطبعة السعادة وحدها .

الكيس .

وتذيب ذهب المذهب ، ولا يحترق الشيء .

ولا يخلو برق عن رعد ؛ لأنهما جميعاً عن الحركة ، ولكن البصر أحد إدراكاً ،
فقد يرى البرق ولا ينتهى صوت الرعد إلى السمع ؛ لأن البصر يدرك بغير زمان ،
والسمع لا يدرك ما لم يتحرك الهواء الذى بين السمع والمسموع ، حتى ينتهى أثره إلى
السمع .

وكذلك إذا نظر النار إلى القصار^(١) من بعد رأى حركته قبل سماع صوته بزمان ما

* * *

النظر الخامس : فى المعادن . وهى إنما تتكون مما يخفى فى الأرض من البخار
والدخان ، فتمتزج ، فتستعد بسبب أمزجتها المختلفة ، لقبول صور مختلفة
يفيىض عليها من واهب الصور .

فإن غلب الدخان ، كان الحاصل منه مثل النوشادر والكبريت . وربما يغلب
البخار فى بعضه ، فيصير كالماء الصافى .

والمنعقد المتحجر يكون منه الياقوت ، والبلور وغيرهما ،

وتعسر إذابة هذا النوع بالنار ، ولا ينطرق تحت المطارق ؛ فإن الانطراق
والذوبان برطوبة لزجة تسمى دهنية ، وما فيها من الرطوبة نفدت فجمدت وانعقدت .

فأما الذى يذوب وينطرق ، كالذهب والفضة ، والنحاس ، والرصاص ، فهو
الذى استحکم امتزاج الدخان منه بالبخار ، وقلة الحرارة المخفية فى جوهرها ،
وبقيت فيها رطوبة ودهنية ، وذلك لكثرة تأثير حرارته فى رطوبته ، حتى انكسرت به
برودته ، وامتزجت به الهوائية ، وبقي فيه شيء من الأرضية مع الهوائية .

فهذا يذوب فى النار ؛ لأن ما فيه من الكبريت يعين النار على الإذابة فتيسل
الرطوبة ، ويقصد التصاعد ، فتجذبها الأرضية المثبتة به ، فيحصل من
تصعد ذلك ، وجذب هذا ، حركة دورية لا تتفرق أجزاءها ، لاستحكام امتزاجها .
فإن كان الامتزاج ضعيفاً تصعد البخار ، وانفصل من الثقيل الجاذب

(١) كذا فى الأصل ، ولعلها (القطار) .

إلى أسفل ؛ فإذا كثرت عليه النار ينقص لانفصال البخار ، فصار كلساً
كالرصاص .

وكلما كانت الدهنية فيه أبعد عن الانعقاد ، كان أقبل للانطراق تحت
المطارق .

وما انعقد ولم يقبل الإذابة ، إذا طرح عليه الكبريت والزرنيخ ، وخلطاً به
وسرياً فيه ، تسارعت إليه الإذابة ، مثل سحالة الحديد ، والطلق ، والخارصينا .

وكل ما عقده البرودة ، لأنه الحرارة ، مثل الشمع .

وكل ما عقده الحر ، أذابه البرد ، مثل الملح ؛ فإنه ينعقد بالحر مع مشاركة
من يبوسة الأرض ؛ فإن الحرارة تعين الرطوبة ، واليبوسة جميعاً ، وتزيد فيهما .

وكل ما كانت المائية فيه غالبية ، ينعقد بالبرودة ، وكل ما غلبت فيه الأرضية
انعقد بالحرارة .

فإذا كان فى الشيء أرضية ورطوبة ، والأرضية أشد مناسبة للحرارة ، ينعقد
بالبرد وتعسر إذابته كالجديد .

وتفصيل هذا يستدعى تطويلاً .

ومنه تتفرع صناعة الكيمياء ، وصناعات كثيرة سواها .

المقالة الرابعة

في النفس النباتي ، والحيواني ، والإنساني

القول في النفس النباتي : كما أن اختلاط الدخان ، والبخار ، يوجب استعداداً لقبول صورة المعادن ، فكذلك العناصر قد يقع لها امتزاج أتم من ذلك وأحسن ، وأقرب إلى الاعتدال ، وأبعد من بقاء التضاد في الكيفيات المترتبة ، فتستعد لقبول صورة أخرى ، أشرف من صورة الجمادات ، حتى يحصل فيه النمو الذي لا يكون في الجمادات .

وتسمى تلك الصورة نفساً نباتية ، وهي التي تكون في النجم ^(١) ، وفي الشجر وهذه النفس لها ثلاثة أفعال :

أحدها : التغذية بقوة مغذية .

والثاني : التنمية بقوة منمية .

والثالث : التوليد بقوة مولدة .

والغذاء : عبارة عن جسم يشبه الجسم المغتذي بالقوة ، لا بالفعل .

وإذا وصل إلى المغتذي ، أثرت فيه القوة المغذية ، وهي قوة محيلة للغذاء ، تخلع صورته ، وتكسوه صورة المغتذي ، فينتشر في أجزائه ، ويلتصق به ، ويسد مسد ما تحلل من أجزائه .

وأما النمو : فهو عبارة عن زيادة الجسم بالغذاء ، في أقطاره الثلاثة على التناقص اللاتق بالنامي ، حتى ينتهي إلى منتهى النشوء ، مع التفاوت الذي يليق به ، أعنى فيما ينخفض من أجزاء النامي ، ويرتفع ويستدير ، ويستطيل .

والقوة التي يليق لها هذا الفعل تسمى منمية ؛ فإن هذه القوى لا تدرك بالحس ، بل يستدل عايتها بالفعل ؛ إذ كل فعل فلا بد له من فاعل فيشتق لها الاسم من الفعل .

(١) النجم النبات الذي لا ساق له .

والقوة المولدة : هي التي تفصل جزءاً من جسم شيئاً به بالقوة ، ليستعد لقبول صورة مثله ، كالنطفة من الحيوان ، والبذرة من الحبوب ،

* * *

ثم القوة الغذائية : لا تزال عاملة إلى آخر العمر ، ولكن تضعف في آخره لعجزها عن سد ما تحلل لضعفها عن إحالة جسم الغذاء .

وأما القوة المنمية : فإنها تفعل إلى وقت البلوغ ، وكمال النشوء ، ثم تقف ؛ فإذا وقفت النامية من حيث الزيادة في المقدار ، لا من حيث الزمان ، انتهضت المولدة وقويت .

القول في النفس الحيواني : فإن اتفق مزاج أقرب إلى الاعتدال ، وأحسن مما قبله ، استعد لقبول النفس الحيواني ، وهو أكل من النباتي ؛ إذ فيه قوى النباتي ، وزيادة قوتين ؟

إحدهما : المدركة .

والأخرى : الحركة .

فإن الحيوان عبارة عما يدرك ^(١) ويتحرك بالإرادة

وهاتان قوتان ، هما لنفس ^(٢) واحدة ، فترجعان إلى أصل واحد ؛ ولذلك يتصل فعل بعضها ببعض .

فهما حصل الإدراك ، انبعثت الشهوة ، حتى يتولد منها الحركة .

إما إلى الطلب .

وإما إلى الهرب .

والقوة المحركة لا بد لها من الإرادة .

ولا تكون الإرادة إلا من الشهوة

والتزوع :

إما أن يكون إلى الطلب ، ويحتاج إليه لطلب الملائم الذي به بقاء الشخص

(١) ومن هنا ينبغي أن يلاحظ التفرقة بين الإدراك وهو شيء في الحيوان ، وبين التعقل ، وهو الذي يختص بالإنسان ويميزه عن سائر أنواع الحيوانات .

(٢) في الأصل (هما والنفس واحدة) .

كالغذاء أو بقاء النوع ، كالجماح ، ويسمى هذا النوع من التزوع قوة شهوانية .
ولما أن يكون إلى الهرب والدفع . ويحتاج إليه لدفع ما ينافي ويضاد دوام
البقاء ، ويسمى القوة الغضبية .

والخوف عبارة عن ضعف القوة الغضبية .

والكراهة عن ضعف القوة الشهوانية .

وهما محركتان للقوة المحركة المنبثة في الفضلات والأعصاب ، على سبيل البعث
والاستحثاث على مباشرة الحركة .

فالقوة التي في العضلات ، مؤتمرة ،

والقوة التزوعية باعثة آمرة .

* * *

وأما القوى المدركة : فنقسم :

إلى ظاهرة : كالحواس الخمس .

وإلى باطنة : كالقوة الخيالية ، والمتوهمة ، والذاكرة ، والمتفكرة ، كما
سيأتى تحقيقها .

ولولا أن الحيوان قوة باطنة سوى الحواس ، لكان إذا تصور أكل شيء مثلاً ،
دفعة واحدة استبشعه ، لا يمتنع منه ثانياً ما لم يذقه دفعة أخرى بالأكل فإنه
اكل في الأول ؛ لأنه لم يعرف أنه مضر .

فلولا أنه بقي في ذكره تلك الصورة ، لكان لا يعرفه إذا رآه ثانياً ، أنه

مضر ،

وذلك الذكر أمر وراء الرؤية ، والشم وسائر الحواس .

فلولا أن هذه الحواس الخمس ، تؤدي ما تدرك من الصور ، إلى قوة أخرى
واحدة ، جامعة لكل تسمى حساً مشتركاً ، لكنا إذا رأينا شيئاً أصفر ، لا ندرك أنه
حلو ، ما لم نجد إدراك ذلك المذوق أولاً ، أعني العسل .

فإن العين لا تدرك الحلاوة

والذوق لا يدرك الصفرة .

فلا بد من حاكم يجتمع عنده الأمران ، حتى يحكم بأن الأصغر حلو .

وليس هذا الحكم للذوق ، ولا العين ، وإنما ذلك لقوة أخرى باطنة ، ليست

واحدة من الحواس الظاهرة ،

ولولا وجود قوة باطنة لم تكن الشاة تدرك العداوة من الذنب ؛ فتهرب منه ؛ فإن
العداوة لا ترى .

وهذه مجامع القوى ، ولا بد من تفصيلها .

القول

في تحقيق الإدراكات الظاهرة

أما حس اللمس : فظاهر ، وهو قوة مبنوثة في جميع البشرة ، واللحم ؛ يدرك بها الحرارة والبرودة ، والرطوبة واليبوسة ، والصلابة واللين ، والخشونة والملاسة ، والخفة والثقل .

وهذه القوة تصل إلى أجزاء اللحم والجلد ، بواسطة جسم لطيف كالحامل لها ، يسمى روحاً ، ويجرى في شبك العصب . وبواسطة العصب ، يصل .

ولأنما يستفيد ذلك الجسم اللطيف تلك القوة من الدماغ والقلب ، كما سيأتى . وما لم تستحل كيفية البشرة إلى شبه المدرك ، من البرودة ، والحرارة ، أو غيرها ، لم تكن مدركة ، ولذلك لا تدرك إلا ما هو أبرد منه وأسخن . فأما المساوى لها في الكيفية ، فلا تؤثر فيه ، فلا تدركه

* * *

وأما الشم : فإنه قوة في زائدتى الدماغ الشبهيتين بجمعتى الثديين .

ولأنما تدرك بواسطة جسم ينفعل من الروائح ، ويمتزج ، أو يختلط به أجزاء ذى الرائحة ، وذلك مثل الهواء والماء .

وليس يلزم أن تكون أجزاء ذى الرائحة مختلطة بالهواء ، بل لا يبعد أن يستحيل الهواء فيقبل الرائحة ، ويستعد لقبولها من واهب الصور بسبب المجاورة منه ، لا بأن تنتقل الرائحة إليه ؛ فإن ذلك محال في العرض ؛ وقد بينا استحالة انتقال الأعراض ، ولو لم يكن اختلاط أجزاء الرائحة بأجزاء الهواء ، لما انتشرت الرائحة فراسخ .

وقد حكى اليونانيون أن الرخمة انتقلت برائحة الجحيف التى حصلت من حرب وقعت بينهم من مسافة مائتى فرسخ ، إلى المعركة في بلدة ، لم تكن حوالها رخمة ، بل

كانت الرخمة منه على مائتى فرسخ ، وذلك بقوة حواس الطير ، وانفعال الهواء ، وقبوله لرائحة الجحيف .

وأما البخار المتصاعد من الجحيف فلا يمكن أن تنتشر أجزاءه إلى هذا الحد .

* * *

وأما السمع : فإنه قوة مودعة في عصبه مفروشة في أقصى الصماخ ممدودة عليه مد الجلد على الطبل وهى تدرك الصوت .

والصوت عبارة عن تموج الهواء ، بحركة شديدة يحصل من قرع بعنف ، أو قلع بحدة .

فإن كان من قرع اصطك منه الجسمان ، وانفلت الهواء بشدة وإن كان من قلع تولج الهواء بين الجسمين المنفصلين بشدة ، وحدث الصوت عند التوج في الهواء ، ويصل إلى حيث تصل حركة التوج .

فإذا انتهت تلك الحركة إلى الهواء الراكد الذى في الصماخ ، انفصل بها ذلك الهواء الراكد ، المجاور لتلك العصبه ، وهى مفروشة على أقصى الصماخ ، فحدث فيها ما يحدث في جلد الطبل من الطنين ، فتشعر بذلك الطنين ، القوة المودعة في تلك العصبه .

والحركة تحدث في الهواء موجاً مستديراً ، كما يحدث الموج المستدير في الماء ، إذا ألقى فيه حجر ، فتنتشر منه دوائر صغار ، ولا تزال تلك الدوائر تتسع وتضعف في حركتها إلى أن تنمحى . فكذا يحدث في الهواء .

وكما أن الطاس إذا كان فيه ماء ، وألقى فيه حجر ، نشأت عنه دائرة إلى أطراف الطاس المحيطة بالماء ، انصدمت بها تلك الدائرة ، ثم انعطفت إلى الوسط إلى موضع ابتدأت فيه .

فكذاك موج الهواء إذا انصدم بجسم صلب ، ربما انعطف فيكون منه الصدى ويكون بتلاحق الانعطاف وتزايد ، دوام الصوت في الطشت ، والحمام ، والصريخ تحت الجبل .

* * *

فأما الذوق : فهو بقوة مودعة في العصبية المفروشة على ظاهر اللسان ، بواسطة الرطوبة اللعابية التي لا طعم لها ، المنبثة على ظهر اللسان ؛ فإنها تأخذ طعم ذى الطعم ، وتستحيل إليه ، وتتصل بتلك العصبية ، فتدركها القوة المودعة في العصبية .

* * *

وأما البصر : فهو قوة دراية للألوان والأشكال ، مودعة في ملتقى تجويف العينين من مقدم الدماغ .

والأبصار : هو عبارة عن أخذ صورة المدرك أعني انطباع مثل صورته في الرطوبة الجليدية من العين التي تشبه البرد ، والحمد أى الجليد ، وهى مثل المرأة ؛ فإذا قابلها متلون ، انطبع مثل صورته فيها ، كما تنطبع صورة الإنسان المقابل للمرأة فيها ، بتوسط جسم شفاف بينهما ، لا بأن يفصل من المتلون شيء ، ويمتد إلى العين ، ولا بأن يفصل من العين شعاع ، فيمتد إلى الصورة ؛ فإن كليهما محالان في الإبصار ، وفي المرأة .

ولكن يحدث مثال صورته في المرأة ، وفي عين الناظر ، ويكون استعداد حصوله بالمقابلة المخصوصة ، مع توسط الشفاف .

وأما حصوله فن واهب الصور ، وكل إدراك في الحواس الخمس ، بل وغيرها ، إنما هو عبارة عن أخذ صورة المدرك ؛ فإذا حصلت الصورة في الجليدية ، أفضت إلى القوة الباصرة المودعة في ملتقى

العصبتين المحيقتين النابتين من مقدم الدماغ على هذه الصورة ، فأدركتها النفس بتوسط الحس المشترك ، كما سيأتى شرحه .

ولو كان للمرأة نفس ، لأدركت مما يقابلها ويحصل فيها ، مثال صورته .

وأما سبب تأثير البعد في أن يرى الصغير كبيراً ، فهو أن الرطوبة الجليدية كرية ، ومقابلة الكرة إنما تكون بالمركز .

فإذا فرضنا سطحاً مستديراً ، كالترس في مقابلة كرة العين ، أدركت العين السطح المستدير بانفعال الهواء ، الذى بين السطح والعين ، وانفعال طبقة العين عن

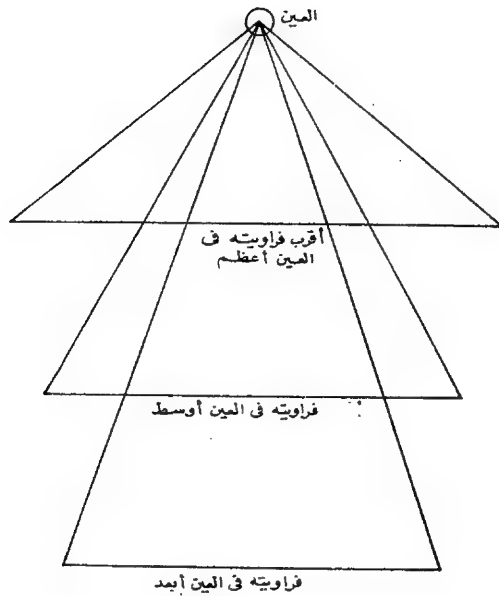
الهواء إلى أن ينتهى إلى الروح الباصر .

ويكون المنفعل ، وهو الهواء مخروط الشكل . قاعدته سطح المدرك ، ورأسه ينتهى إلى الروح السباصر . ورأسه زاوية مجسمة هى المدرك بالحقيقة .

فإذا ازداد سطح المرئى الذى هو قاعدة المخروط ، بعداً من العين طال المخروط وصغرت زاويته ، أعنى رأسه الذى ينتهى إلى الحدقة .

وكلما بعد سطح المرئى ، أعنى قاعدة المخروط ، طال المخروط ، وبطوله يدق رأسه أى تصغر الزاوية المدركة في الحقيقة ، إلى أن ينتهى من الصغر إلى حد لا تقوى القوة الباصرة على إدراكه ، فيغيب المرئى عن الإدراك .

وهذه صورته



ولو كان المرئى غير مستدير لكان أيضاً الهواء المنفعل بينه وبين الحدقة شكلاً مخروطاً يحيط به أضلاع وزوايا بحسب شكل المرئى ، وينتهى رأسه إلى الحدقة على زاوية أو زوايا .

ويستقصى علم ذلك من الكتب الموضوعة في علم المناظر من الرياضيات . وفي هذا القدر كفاية لغرضنا .

* * *

وهذا الذى أستقر عند

ارسطاطا ليس في كيفية الإدراك .

وأما من قبله فقالوا : لا بد من اتصال بين الحس والمحسوس حتى يحصل

الإحساس .

قالوا : وإذا استحال أن ينفصل من المبصر صورة وتمتد إلى العين ، فلا بد وأن ينفصل من العين جسم لطيف هو الشعاع ، ويتصل بالمبصر ، وبواسطته يحصل الإبصار .

وهذا محال ؛ إذ متى تتسع العين لأجسام تنسبط على نصف العالم ، ونصف كرة السماء .

فاستبشع هذا طائفة من الأطباء ، فاحتالوا له ، وقالوا : إن الهواء المتصل بالعين يحدث فيه الانفعال بسبب خروج شعاع يسير مع العين واشتباكه بشعاع الهواء ، حتى يصير كالشيء الواحد في أقل من طرفة العين ، ويصير بمجموعهما آلة في الإبصار ، وهذا أيضاً محال من وجوه .

الأول : أن الهواء إن كان يصير آلة يبصر بها ، حتى يكون هو المبصر كالحديقة مثلاً ، فحينئذ إذا اجتمع جماعة من ذوى الإبصار فينبغي أن يقوى إدراك الضعيف البصر الذى معهم ؛ فإن شعاعه إن ضعف عن إحالة الهواء ، فهذه الأشعة الكثيرة أشتبكت بالهواء ، فيجب أن يستعين الضعيف بكثرة أشعة الإبصار ، كما يستعين بقوة ضوء السراج .

وإن كانت الصورة المبصرة لا تظهر في الهواء ، بل في العين ، ولكن بواسطة الهواء يصل إليها ، فأى حاجة في خروج الشعاع ، والهواء متصل بحرم العين ، والمبصر متصل بالهواء ؟ فينبغي أن يوصل الهواء الصورة بغير شعاع .

الوجه الثانى : وهو مبطل لأصل الشعاع ، وإن الشعاع لا يخلو :

إما أن يكون عرضاً ، فبستحيل عليه الانتقال .

أو جسماً ، فيلزم منه محال ؛ لأنه إن كان لا يبقى متصلاً بالعين ممتداً مثل الخطوط ، فلا يؤثر في العين ما انفصل عنها .

وإن بقى متصلاً به ، فينبغي أن يتفرق ويدرك الشيء متفرقاً ، وينبغى أن يكون مثل خيط ممدود ، فإذا هبت ريح أمالته إلى موضع آخر ، وأخرجته عن استقامته ، فيجب أن يرى ما ليس على مقابله ، بإمالة الريح إياه ، أو بقطع اتصاله ، فيمنع الرؤية .

والثالث : أنه لو كان ينفصل من العين مائلاً في المبصر ، لكان يدرك المبصر

قريباً وبعيداً ، على وجه واحد من غير تفاوت في القدر ؛ لأن الملاقى مطابق للملاقى في الحالين ، مهما لم يقدر مقابلة في مثل مخروط كما سبق .

ولا يمكن أن يقال : إن الشعاع يقع على بعضه ، إذا بعد ؛ لأنه يبصر جميع المرئى بعيداً أو قريباً ،

وقد يرى في بعض الأحوال أكثر ،

* * *

فهذه هى الإدراكات ، فالمدركة الخاصة بها هى : الألوان ، والروائح ، والطعوم ، والأصوات .

وما ذكر في اللمس ، ويدرك بواسطة هذه الأشياء ، خمسة أمور آخر ، وهى : الصغر ، والكبر ، والبعد ، والقرب ، وعدد الأشياء وشكلها ، مثل الاستدارة ، والتربيع ، والحركة ، والسكون ،

وتطرق الغلط إلى هذه التوابع أكثر من تطرقه إلى تلك الأصول .

القول

في الحواس الباطنة

إعلم أن الحواس الباطنة أيضاً خمسة :

الحس المشترك .

والقوة المتصورة .

والقوة المتخيلة .

والقوة الوهمية .

والقوة الذاكرة .

أما الحس المشترك : فهو حاسة منها تنتشر تلك الحواس ، وإليها يرجع أثرها ، وفيها يجتمع ، وكأنها جامع لها ؛ إذ لو لم يكن لنا ما يجتمع فيه البياض ، والصوت ، لما كنا نعلم أن ذلك الأبيض هو ذلك المغنى الذى سمعنا صوته ؛ فإن الجمع بين اللون والصوت ، ليس للعين ولا للأذن .

وأما القوة المتصورة : فعبرة عن الحافظة لما ينطبع في الحس المشترك ؛ فإن الحفظ غير الانطباع والقبول ؛ ولذلك كان الماء يقبل الصورة ، والشكل ، وينطبع فيها ولا يحفظها .

والشمع يقبل الشكل بقوة الليل ، ويحفظ بقوة اليبوسة ، ومهما حلت آفة بمقدم الدماغ ، بطل حفظ المتخيلات ، وحصل النسيان للصور .

وأما الوهمية : فهي تدرك من المحسوس ما ليس بمحسوس ، كما تدرك الشاة عداوة الذئب ، وليس ذلك بالعين ، بل بقوة أخرى ، وهى للبهائم مثل العقل للإنسان .
وأما الذاكرة : فعبرة عما يحفظ هذه المعانى التى أدركتها الوهمية ، فهي خزانة المعانى .

كما أن المتصورة ، الحافظة للصور المنطبعة في الحس المشترك ، خزانة للصور وهاتان : أعنى الوهمية ، والذاكرة ، في مؤخر الدماغ .

والمشترك ، والمتصورة ، في مقدمه .

وأما المتخيلة : فهي قوة في وسط الدماغ شأنها التحريك لا الإدراك ، أعنى أنها تفتش عما في خزانة الصور ، وعما في خزانة المعانى .

فلأنها مركوزة بينهما ، وتعمل فيها بالتركيب والتفصيل فقط ، فتصور إنساناً يطير وشخصاً واحداً نصفه إنسان ونصفه فرس ، وأمثال ذلك . وليس لها اختراع صورة من غير مثال سابق ، بل تركب ما ثبت في الخيال متفرقاً ، أو تفرق مجموعاً ، وهذه تسمى مفكرة في الإنسان .

والمفكرة بالحقيقة هى العقل ، وإنما هذه آلهة في الفكر ، لا أنها المفكرة ؛ فإنه كما أن ماهيات الأسباب هى التى بها تتحرك العين في الجحر من جميع الجوانب حتى يتيسر بها الأبصار ، والتفتيش عن الغوامض ، فكذلك ماهيات الأسباب هى التى بها يتأق التفتيش عن المعانى المودعة في الخزانتين ، فطبع هذه القوة ، الحركة ، فلا تفر ولا في حالة النوم ، فمن طبعها سرعة الانتقال من الشيء إلى ما يناسبه :

إما بالمشابهة :

وإما بالمضادة .

أو بأن كان مقترناً به في الوقوع الاتفاق عند حصوله في الخيال .

ومن طبعها المحاكاة ، والتمثيل ، حتى إذا قسم عقلك الشيء إلى أقسام ، حاكاه بشجرة ذات أغصان .

وإن رتب شيء على درجات حاكاه بالمرأى والسلام ، وبها يتذكر ما نسى ، فلأنها لا تزال تفتش عن الصور التى في الخيال ، وينتقل من صورة إلى صورة قربت منها ، حتى تعثر على الصورة التى منها أدرك المعنى المنسى ، فيتذكر بواسطتها ما نسيه .

وتكون نسبة تلك الصورة إلى حضور ما يقارنها ويتعلق بها ، نسبة الحد الأوسط إلى النتيجة ؛ إذ بحضوره يستعد لقبول النتيجة ، فهذه هى القوى الظاهرة والباطنة ،

وهي يحملها آلات ؛ إذ المحركة ليست إلا بلجب المنافع أو دفع المضار .
والمدركة ليست إلا كالجواسيس التي تقتنص بها الأخبار .

* * *

فالمصورة ، والذاكرة ، لحفظها .

والمتهيلة لإحضارها بعد الغيبة .

فلا بد من أصل تكون هذه كلها آلة له ، وتجتمع إليه ، وتكون مسخرة له ،

ومسببه .

يعبر عن ذلك الأصل بالنفس ، وليس هو الجسم ؛ إذ كل عضو من الجسم

هو أيضاً آلة ، وإنما أعد لغرض يرجع إلى النفس .

فلا بد إذن من نفس تكون هذه القوى والأعضاء آلات لها .

القول في النفس الإنساني

إذا كان مزاج العناصر أحسن وأتم اعتدالا ، بلغ إلى الغاية التي لا يمكن أن يكون أتم وألطف وأحسن منها ، مثل نطفة الإنسان التي حصل نضجها في بدن الإنسان من أغذية هي ألطف من أغذية الحيوان ، ومن أغذية النبات ، وبقوى ومعادن ، أحسن من قوامهما ومعادنهما ، فيستعد لقبول صورة من واهب الصور ، هي أحسن الصور .

وتلك الصورة هي نفس الإنسان .

وللنفس الإنساني قوتان :

إحداهما : عامة .

والأخرى : عاملة .

والقوة العامة تنقسم :

إلى القوة النظرية ، كالعلم بأن الله تعالى واحد ، والعالم حادث .

وإلى القوة العملية : وهي التي تفيد علماً يتصلق بأعمالنا ، مثل العلم بأن الظلم قبيح لا ينبغي أن يفعل .

وهذا العلم قد يكون كلياً ، كما ذكرناه .

وقد يكون جزئياً : مثل قولنا : زيد لا ينبغي أن يظلم .

والقوة العاملة ، هي التي تنبعث بإشارة القوة العلمية التي هي نظرية متعلقة

بالعمل .

وتسمى العاملة عقلاً عملياً . ولكن تسميتها عقلاً بالاشتراك ، فإنها لا إدراك لها ،

وإنما لها الحركة فقط ، ولكن بحسب مقتضى العقل .

وكما أن القوة المحركة الحيوانية ليست إلا لطلب أو هرب ، فكذلك القوة العاملة

في الإنسان ، إلا أن مطلبها عقلي ، وهو الخير . والثواب متصل بما بعده ، والنفع

في العاقبة وإن كان مؤلماً في الحال ، بحيث تنفر منه الشهوة الحيوانية .

* * *

والنفس الإنساني وجهان :

وجه إلى الجنية العالية ، وهي الملائ الأعلى ؛ إذ منها يستفيد العلوم ، وإنما القوة النظرية للنفس الإنساني ، باعتبار هذه الجهة ، وحقة أن يكون دائم القبول .

ووجه إلى الجنية السافلة ، وهي جهة تدبير بدنه .

وإنما يكون له القوة العملية باعتبار هذه الجهة ، ولأجل البدن .

ولا يمكن شرح القوة العقلية الإنسانية إلا بذكر حقيقة الإدراكات وأقسامها ، ليتبين أن هذه القوة خارجة عنها ، وزائدة عليها ، فنقول :

قد ذكرنا أن معنى الإدراك هو أخذ صورة المدرك ، إلا أن هذا الأخذ على مراتب :

الأول : إدراك البصر : فإنه يدرك الإنسان مثلاً مركباً ، مع لوازمه وتوابعه ، ولا يدرك مجرداً ، بل يدرك معه : لوناً مخصوصاً ، ووضعاً مخصوصاً ، وقدرًا مخصوصاً . وهذه توابع لو لم تكن بأعيانها ، لكان هو إنساناً مع عدمها ، فإنه ليس إنساناً بها ، بل هي عوارض غريبة ، التحقت بالإنسان ، وليس للبصر قوة تجريد الإنسانية عن اللواحق الغريبة .

ثم يحصل منه صورة في الخيال ، يطابق صورته في الابصار . أعني أن صورته أيضاً في الخيال ، مع الوضع ، والقدر ، واللون ، وجميع لواحقه الغريبة كما كانت في الإبصار ، غير مجردة عن اللواحق البتة .

ولا تخالف إلا في أمر واحد ، وهو أن الجسم المبصر لو انعدم أو غاب بطل الإبصار ، ولم تبطل صورته الباقية في الخيال ، أعني في القوة التي تسمى مصورة . فكأنها صارت أبعد عن المادة قليلاً ، حيث لم تستدع وجودها المادة ، وحضورها ، كما يستدعيها الإبصار .

ولما كانت الصورة ، بقدرها ووضعها وأطرافها ، ووسطها ، وسائر أجزائها ، تحصل في الخيال ، لم يمكن أن يحصل إلا في آلة جسمانية ؛ لأن أجزاء المقدر بمقدار وأطراف لا يتميز إلا في جسم ، كما لا تتميز الصورة إلا في جسم هو مرآة ، أو ماء .

فهاتان القوتان : أعني البصر ، والخيال ؛ جسمانيتان .

* * *

وأما الوهمية : فهي عبارة عن قوة تدرك من المحسوسات معاني غير محسوسة ، مثل عداوة السنور للفأرة . والشاة للذئب . وموافقة الشاة لسخلتها .

وهي أيضاً متعلقة بالمادة ؛ لأنه لو قدر عدم إدراك صورة الذئب بالحس ، لم يتصور إدراك هذه .

فهذه القوة أيضاً جسمانية ، وملتصقة بأمور غريبة ، عن حقيقة المدرك ، زائدة على ماهية غير مجردة عنها .

ومعلوم أنا ندرك الإنسانية بجدها ، وحقيقتها ؛ أو مجردة بحيث لا يقترن بها شيء غريب ؛ إذ لو لم يدرك ذلك مجرداً ، لما حكمنا عليه بأن القدر واللون والوضع ، غريب كلها في حقه ، وعواض له ليست داخلية في ماهيته .

فإذن لها فينا قوة تدرك الماهية ، غير مقترنة بشيء من هذه الأمور الغريبة ، بل مجردة عن كل أمر سوى الإنسانية .

وندرك السواد المطلق مجرداً عن كل أمر سوى السوادية . فكذلك سائر المعاني .

وهذه القوة تسمى عقلاً ، وهذه المجردات لا يقدر الخيال على إدراكها ؛ فإننا لا نقدر على أن نتخيل إنساناً ، إلا على بعد منا أو قرب ، أو على قدر في الصغر أو الكبر ، أو قاعداً ، أو قائماً ، أو عارياً أو كاسياً .

وهذه الأمور غريبة عن ماهية الإنسان ، فليس للخيال هذا الإدراك ، ولا أيضاً للإبصار ، وهو حاصل فينا .

فهو إذن بقوة أخرى ، وتلك القوة هي المطلوب المسمى عقلاً .

وبهذه القوة يقتنص الإنسان العلم بالمجهولات .

بواسطة الحد الأوسط في التصديقات ،

وبواسطة الحد والرسم في التصورات .

وتكون الإدراكات الحاصلة فيها كلية ؛ لأنها مجردة ؛ فتكون نسبتها إلى آحاد جزئيات المعنى ، نسبة واحدة .

وليس ذلك الشيء لسائر الحيوانات سوى الإنسان .

ولهذا كانت كلها على نمط واحد ، في جهلها بوجه الحيلة للخلاص مما يشق

عليها ، مع اختلاف أنواعها ، وليس لها إلا مقدار حاجتها ، فإنها تخص بالطبع على سبيل الإلهام ، والتسخير .

* * *

فإذن خاصية الإنسان التي لا يشاركه فيها الحيوانات ، هي التصور والتصديق بالكليات . وله استنباط المجهول بالمعلوم ، في الصناعات وغيرها . وهاتان القوتان مع سائر القوى كلها لنفس واحدة كما سبق .

* * *

ثم نقول : إن للقوة العقلية مراتب ، ولها بحسبها أسامى ، فالمرتبة الأولى أن لا يحصرها شيء من المعقولات ، بالفعل ، بل ليس لها الاستعداد والقبول كما في الصبي ، ويسمى حينئذ عقله ، عقلاً هيولانياً ، وعقلاً بالقوة ،

ثم بعد ذلك يظهر فيه نوعان من الصور المعقولة : أحدهما : نوع الأوليات الحقيقية التي يقتضى طبعها أن تنطبع فيه من غير اكتساب ، بل تقبلها بالسمع ، من غير نظر ، كما بيناه ، والثاني : نوع المشهورات ، وهي في الصناعات والأعمال أبين .

فإذا ظهر فيه ذلك سمي عقلاً بالملكة ، أى قد ملك كسب المعقولات النظرية قياساً ؛ فإن حصل بعد ذلك فيه شيء من المعقولات النظرية باكتسابه إياها ، سمي عقلاً بالفعل ، كالعالم الغافل عن العلوم ، القادر عليها ، مهما أراد ، فإن كانت صورة المعلوم حاضرة في ذهنه ، سميت تلك الصورة عقلاً مستفاداً ، أى علماً مستفاداً ، من سبب من الأسباب الإلهية ، يسمى ذلك السبب ملكة ، أو عقلاً فعالاً .

ولا يجوز أن تكون هذه الإدراكات بآلة جسمية ، بل المدرك لهذه المعقولات الكلية جوهر قائم بنفسه ، ليس بجسم ، ولا هو منطبع في جسم ، ولا يفنى بفناء الجسم ، بل يبقى حياً أبداً الأبدن ، إما متلدذاً ، وإما متألماً . وذلك الجوهر هو النفس ، ويدل على كون إدراك العقل بغير جسم عشرة أمور . سبعة هي علامات قوية مقنعة بعدمها .

وثلاثة هي براهين قاطعة .
العلامة الأولى : أن الحواس المدركة بآلة جسمية ، إذا أصاب الآلة آفة :
فإنما أن تدرك (١) .

وإنما أن يضعف إدراكها .
أو يغلط فيه

الثانية : أنها لا تدرك آلتها ؛ إذ البصر لا يدرك نفسه ، ولا آله .
الثالثة : أنها لو كانت فيها كيفية ما ، لم يدركها ، وإنما يدركها أبداً غيرها ؛ حتى إن سوء المزاج إذا صار متمكناً في البدن ، جوهر بآله ، مثل الدق ، لم يدرك ذلك قوة للمس .

الرابعة : أنها لا تدرك نفسها ؛ فإن الوهم لو أراد أن يتوهم نفسه ، وهو الوهم ، لم يمكنه .

الخامسة : أنها إذا أدركت شيئاً قوياً ، لم يمكنها الإدراك للضعيف بعده وعقبيه بل بعد زمان ، فلا تسمع الصوت الخفي عقيب الصوت الهائل ، ولا ذا اللون الضعيف عقيب الضوء الظاهر ، ولا طعم الحلاوة الضعيفة عقيب الحلاوة القوية ؛ فإنها إذا انفعلت بمدركها القوى ، لم تقبل سرعة الانفعال بمدركه الضعيف ؛ لاشتغال المحل بذلك المدرك القوى ، واشتباكه به .

السادسة : أنها لو هجم عليها مدرك قوى ، ضعفت الآلة ، وفسدت ، فقد تفسد العين بقوة الشعاع ، ويفسد السمع بالصوت الهائل .

السابعة : أن القوى الجسمية تضعف ، بعد الأربعين ، وذلك عند ضعف مزاج البدن .

* * *

وهذا الذى ذكرناه كله ينعكس في القوة العقلية ؛ فإنها تدرك نفسها ، وتدرك إدراكها لنفسها ، وتدرك ما يقدر أنه آلتها ، كالقلب والدماغ .
وتدرك الضعيف بعد القوى ، والخفي بعد الجلى .

(١) كذا في الأصل ، ولعلها (أن لا تدرك)

وربما تقوى بعد الأربعين في غالب الامر .

* * *

فإن قيل : القوة العقلية أيضاً قد تقصر عن الإدراك بالمرض الذى يظهر في مزاج البدن .

قيل : قصورها أو تعطلها عند تعطيل آلهتها ، لا يدل على أنها لا فعل لها في نفسها ، بل يجوز أن يكون فساد الآلة مؤثراً فيها من وجهين :
أحدهما : أنه إذا فسدت اشتغلت النفس بتدبيرها وانصرف عن جهة المعقولات
فإن النفس إذا اشتغلت بالخوف ، لم تدرك اللذة .
وإذا اشتغلت بالغضب ، لم تدرك الألم .

وإذا اشتغلت بفن معقول لم تدرك في حال الشغل غيره ، فيشغلها شئ عن شئ .

فلا يبعد أن يشغلها ضعف الآلة والحاجة إلى إصلاحها .
والوجه الثانى : أن الآلة الجسمانية ربما تحتاج القوة إليها ابتداء ، ليم لها الفعل بنفسها ، بعد حصولها ، كما يحتاج من يقصد بلدة مثلاً إلى دابة ؛ فإذا وصل استغنى عنها .

فإذن فعل واحد بغير آلة ، يدل على أن له فعلاً في نفسه .
وتعطل الفعل بتعطل الآلة يحتمل هذين الوجهين اللذين ذكرناهما ، فلا حجة فيه .

الثامنة : وهى البرهان أن العلم المجرد الكلى لا يجوز أن يحل في جسم منقسم .
لأن العلم الكلى لا ينقسم .

والجسم ينقسم .

وما لا ينقسم لا يحل فيما ينقسم .

والعلم لا ينقسم .

فإذن لا يحل العلم في جسم .

وهذه المقدمات لا يمكن التزاع فيها ؛ إذ الجزء الذى لا يتجزأ قد بطل فلا يكون العلم فيه .

وإذا كان في جسم منقسم ، انقسم فيه ، كالحرارة واللون .

فإذا قسم الجسم انقسم العلم بالمجهول ، بزعم الزاعم .

والعلم الواحد بالمعلوم الواحد لا ينقسم ؛ إذ ليس له بعض البتة ، فاستحال أن يحل في الجسم .

وإن قيل : فلم قلتم : إن العلم الواحد لا ينقسم .

قيل : العلم بالمعقول المجرد ينقسم :

إلى ما لا يمكن أن يتوهم فيه كثرة ، وقبول قسمة ، كالعلم المجرد بالوجود ،
وكالعلم بالوحدة ؛ فإنه لا بعض للمعلوم ، فلا بعض للعلم الذى هو مثال مطابق له .

وإلى ما يتوهم فيه كثرة ، كالعلم بالعشرة ، والعلم بالإنسان الذى هو متقوم من : الحيوان ، والناطق . وهما الجنس والفصل .

وهذا النوع ربما يظن أن له أجزاء ؛ إذ يقول القائل : العشرة ، لها جزء ،
والعلم بها مثال لها ، ومطابق لإياها .

فالعلم بها له جزء .

وكذلك العلم بالإنسان .

وهو محال ؛ فإن العشرة من حيث هى عشرة ، لا جزء لها ، إذ مادون العشرة ليس بعشرة ، فليست كالماء الكثير ؛ فإن بعضه إذا قسم فهو ماء ، بل هى كالرأس مثلاً ؛ فإنه واحد لكل إنسان ، ولا جزءاً له من حيث هو رأس ، بل له جزء ، من حيث هو جلد ولحم وعظم .

وكونه جلدًا ولحمًا وعظمًا ، غير كونه رأساً .

وكونه رأساً لا يقتضى أن يكون له جزء ؛ فإن الرأس من حيث هو رأس ،

لا ينقسم ،

وكل معلوم لم يتحد بهذا النوع من الاتحاد ، فلا يكون معلوماً واحداً .

وأما الإنسان فهو معلوم واحد ؛ لأنه من حيث إنه إنسان شئ واحد ،

وله صورة واحدة كلية .

ولأجل وحدتها تصوير معقولا ، فيكون واحداً لا يقبل القسمة .

* * *

على أنا نقيم برهاناً على استحالة القسمة ، وهو أنه :

لو انقسم العلم بانقسام الجسم ، لكان أحد القسمين في جزء ، وهذا الجزء المفروض فيه قسم العلم الواحد ، لا يخلو :
إما أن يخالف الكل .
أو لا يخالف .

فإن لم يخالف أحدهما الآخر في شيء أصلاً ، كان الجزء مثل الكل ، وذلك محال ؛ إذ يخرج عن كونه جزءاً .
وإن كان مخالفاً فلا يخلو :

إما أن يخالفه مخالفة النوع للنوع ، ومخالفة الشكل للون ، وهو محال ؛ إذ لا يكون الشكل داخلاً في اللون ، وكل جزء فهو داخل في الكل .

وإما أن يخالفه بعد كونه داخلاً فيه مخالفة الحيوان للإنسان ، وهي مخالفة الجنس للنوع ، وإن كان داخلاً فيه ، أو مخالفة الواحد للعشرة ، وباطل أن يخالفه مخالفة الجنس للنوع ؛ لأنه يؤدي إلى أن يكون العلم بالحيوان في جزء والعلم بالناطق في جزء آخر .

فليس في كل واحد منهما علم للإنسان ، فيؤدي إلى أن لا يكون العلم بالإنسان حاصلًا .

بل ليت شعري إذا قدرنا الجزئين :

أحدهما فوق مثلاً .

والآخر أسفل .

فالعلم بالجنس بأيهما يختص ؟ ولم يستحق أحدهما أن يكون محلاً للجنس ، والآخر محلاً للفصل .

ثم إن تركيب الإنسان من الحيوان والناطق ، فلا يتركب الحيوان من عدد يتأدى إلى غير نهاية ، بل ينتهي إلى أول واحد ، وإلا فيؤدي إلى أن لا يعلم الشيء إلا بعد علوم غير متناهية ، وذلك محال .

وإن كان يخالفه في المقدار مخالفة الواحد للعشرة ، فلا يخلو :

إما أن يكون ذلك الجزء علماً

أو لا يكون علماً .

فإن لم يكن ، علماً أدى ذلك إلى أن يحصل من أجزاء ليست علوماً ، وهو كما يقال : حصل من جزأين هما شكل وسواد ، وهو محال .

وإن كان ذلك الجزء علماً ، فعلومه :

إن كان هو معلوم الكل ، كان الجزء مساوياً للكل ،

وإن كان معلوم آخر ، استحال أن يكون الكل علماً ، غير العلم بالأجزاء ؛

إذ لا يحصل من العلم بالشكل والعلم بالسواد ، العلم بالقدرة .

وإن كان العلم بالجزء معلوم الكل ، فقد فرضنا ذلك في معلوم واحد لا جزء له

فدل على أن القسمة محال .

والثاسعة : وهي برهان أيضاً .

المعقول المجرد ، يحصل في النفس للإنسان ، كما سبق ، ويكون مجرداً عن

الوضع ، وعن المقدار ، فتجريدته لا يخلو :

إما أن يكون باعتبار محله .

أو باعتبار ما منه حصل .

وباطل أن يكون باعتبار ما منه حصل ؛ فإن الإنسان إنما يتلقى حد العلم

وحقيقته ، ويحصل ماهيته في عقله ، من إنسان شخصي ، له قدر مخصوص .

لكن العقل يجرده عن هذا القدر والوضع ، فبقى أنه منزّه عن الوضع والقدر

لمحله ، لا لما منه أخذ وحصل .

وذلك أن محله أعنى ، نفس الإنسان ، يميزه عن القدر والوضع ، وإلا فكل

حال في ذي وضع وقدر ، يكون له قدر ووضع بسبب محله ، لا محالة .

والعاشرة : إعلم أن كل ما يقدر آلة للعقل ، من قلب أو دماغ ، فالعقل قادر

على إدراكه فإذا أدركه فإدراكه لا يكون إلا بحصول صورة فيه ؛ إذ هذا معنى

كل إدراك .

فالصورة الحاصلة لا تخلو :

إما أن تكون عين صورة الآلة .

أو غيرها بالعدد ، ولكن تماثلها .

وباطل أن تكون هي عين صورة الآلة ؛ فإنها حاضرة أبداً فيها ، فينبغي أن يكون أبداً مدركاً لها ، وليس كذلك .

فإنه تارة يعقلها .

وتارة يعرض عن إدراكها .

والإعراض عن الحاضر محال .

وإن كان غيرها بالعدد .

فإما أن يحل في نفس القوة ، من غير مشاركة الجسم ، فيدل ذلك على أنها قائمة بذاتها ، وليست في الجسم .

وإما أن يكون بمشاركة الجسم ، حتى تكون هذه الصورة المغايرة في التعين ، في القوة ، في الجسم الذي هو الآلة ، وهي مثل الجسم ،

فيؤدي إلى اجتماع صورتين متماثلتين في جسم واحد ، وذلك محال ، كما يستحيل اجتماع سوادين في محل واحد ، فإننا بينا أن الاثنينية لا تكون إلا بنوع مفارقة ، وبها هنا لا مفارقة ، فإن كل عارض يذكر لإحدى الصورتين ، فهي للصورة الأخرى موجود .

وبذلك يصيران متطابقين ، وقد ظهر استحالته .

دليل حادى عشر : هو أننا قد ذكرنا فيما تقدم أن كل قوة جسمية فلا تكون إلا قوة على متناه .

والقوة على ما لا يتناهى لا تكون في الجسم البتة .

والقوة العقلية قوة على صور عقلية وجسمية وغيرها لا نهاية لها .

إذ ما يمكن أن يدركه العقل من الحسيات والمعقولات ليس محصوراً .

فيستحيل أن تكون القوة العقلية جسمية .

* * *

فأما برهان أنها لا تنفى بفناء الجسم ، فيتقدم عليه أنها حادثة مع الجسم ؛ لأنها

لو كانت موجودة قبل الجسم ، لكانت النفوس :

إما واحدة .

ولما كثيرة .

وباطل أن تكون كثيرة ؛ فإن الكثرة لا تكون إلا باختلاف ^(١) وتغاير بالعوارض ، وإذا لم تكن مواد وعوارض يقع بها الاختلاف ، فلا يتصور الاختلاف .

وإن كانت واحدة فهو محال أيضاً ؛ لأنها في الأبدان كثيرة ، والواحد لا يصير كثيراً ، كما لا يصير الكثير واحداً ؛ إلا إذا كان له حجم ومقدار ، فيتصل مرة وتنفصل أخرى .

ودليل كثرته في الأبدان : أن معلوم زيد ليس معلوم عمرو ، ولو كان نفساً واحداً ، لما كان الشيء معلوماً لنفس ، ومجهولاً بعينه لنفس أخرى ؛ إذ يكون الشيء معلوماً للنفس الواحدة ، ومجهولاً لها ، وذلك محال .

ولكننا نقول : مع أنها حدثت مع الأجسام ؛ فليست حادثة بالأجسام ؛ إذ قد سبق أن الجسم لا يكون سبباً لاختراع شيء البتة ، لا سيما ما ليس بجسم بل سببها واهب الصور ، وهو جوهر عقلى أزلى ، ويبقى المعلول ببقاء العلة . وذلك الجوهر باق فإن قيل : كما يفتقر حدوثها إلى البدن ، فكذلك بقاؤها .

قيل : البدن شرط لحدوث النفس لاعلته ، وكأنه شبكة بها يقتنص من العلة هذا المعلول ، أو يستخرج من هذه العلة .

فبعد الوقوع في الوجود بواسطة الشبكة ، لا يحتاج إلى بقاء الشبكة .

ووجه كونه شرطاً لا علة ، أن العلة لو صدرت منها نفس

لكانت إما واحدة ،

أو اثنين .

(١) دليل واه لا يتناسب مع خطورة الدعوى ، خصوصاً من يرون أن العالم قديم ويستحيل أن يكون حادثاً .

ومعلوم أن هذه النفس الحادثة - في نظرهم - ليست عدماً صرفاً ، ولكنها شيء موجود . فهذا الشيء الموجود كيف نشأ من لا شيء ؟ فإن جاز حدوث شيء من لا شيء ، فلا ينبغي أن يعتبر حدوث مادة العالم من لا شيء أمراً مشككاً في ذاته ، أعنى أنه لا ينبغي أن يكون مجرد حدوث شيء هو من لا شيء ، هو الأساس الذى يعتمد عليه لإبطال نظرية حدوث العالم ؛ فإن كان لديهم أدلة على إبطال هذا الحدث - غير دعوى استحالة حدوث شيء من لا شيء - فليظهرها .

نعم أن فلاسفة المسلمين يرجعون دعوى قدم العالم وإبطال حدوثه ، إلى النظر في ذات الإله ، وأنها لا يمكن أن تكون معطلة في وقت من الأوقات .

أو عدداً غير متناه في كل لحظة .
وكل ذلك محال ؛ إذ ليس عدد أولى من عدد ، فلا ترجيح لواحد من الأعداد .
ولو اقتصر على واحد ، لم يكن له مخصص أيضاً ؛ فإن إمكان الثاني منه
كإمكان الأول ،
فلما لم يترجح إمكان الوجود على إمكان العدم ، بقي العدم مستمراً ، إلى أن
تستعد النطفة لأن تكون آلة لنفس تشتغل بها ، فصار وجود النفس حينئذ أولى من
عدمها . واختص عددها بعدد النطف المستعدة في الأرحام ؛
وهذا شرط الابتداء ليرجح الوجود على العدم ، فبعد الوجود يكون بقاءه بعلته
لا بالمرجح .

* * *

وأما برهان بطلان التناسخ : فإن النفس إذا تركت تدبير البدن بفساد المزاج
وخروجه عن قبول التدبير ، فلا يخلو :
إما أن تكون مشغولة بتدبير حجر أو خشب . وما لا يستعد لقبول التدبير ،
فتصير نفساً له ، وهو محال .
أو تشتغل بتدبير نطفة استعدت لقبول التدبير ، لأية نطفة ، سواء كانت
نطفة إنسان ، أو حيوان ، أو غيره ، وهو الذي ظنه قوم ، وذلك محال ؛ لأن كل
نطفة استعدت لقبول النفس ، استحقت حدوث نفس من الجوهر العقلي
الذي هو مبدأ النفوس ، استحقاقاً بالطبع ، لا بالانحراف والاختيار ، فيؤدي إلى
اجتماع نفسين لبدن واحد ، وهو محال .
فإن استعداد النطفة لقبول نور النفس من واهب النفوس ، بإزاء منزلة استعداد
الجسم لقبول نور الشمس ، إذا رفع الحجاب من وجهه ، فإن كان عند ارتفاع
الحجاب ثم سراج حاضر ، أشرق نور السراج ونور الشمس جميعاً ، ولا يمنع نور
الشمس بنور السراج .
فكذلك لا يمتنع تأثير النطفة لقبول النفس من مبدأها بوجود النفس في العالم ،
غير مشغولة ببدن

فيؤدي ذلك إلى اجتماع نفسين في بدن واحد ،
وما من شخص إلا وهو يشعر بنفس واحدة ،
فالتناسخ محال .

المقالة الخامسة

في ما يفيض على النفوس

من العقل الفعال

لا شك أن النظر في العقل الفعال ، يليق بالإلهيات .
وقد سبق لإثباته وصفته .

وليس النظر فيه من حيث ذاته الآن ، بل من حيث تأثيره في النفوس ، بل
ليس النظر في تأثيره ، وإنما هو في النفس من حيث تأثرها به .
ولنذكر في هذه المقالة :

دلالة النفس على العقل الفعال .
ثم كيفية فيضان العلوم عليها منه .
ثم وجه سعادة النفس به بعد الموت .
ثم وجه شقاوة النفس المحجوبة عنه بالأخلاق المذمومة .
ثم سبب الرؤيا الصادقة ، ثم الرؤيا الكاذبة .
ثم سبب إدراك النفس علم الغيب .
ثم اتصالها بعالم العلوم .
ثم سبب مشاهدتها ورؤيتها في البقطة صوراً لا وجود لها من خارج .
ثم معنى النبوة والمعجزات وطبقاتها .
ثم وجود الأنبياء ، ووجه الحاجة إليهم .
فهذه عشرة أمور :

الأول : دلالة النفس على العقل الفعال :

ووجهة أن النفس الإنسانية تكون عالمة بالمعقولات المجردة ، والمعاني الكلية
في الصبي بالقوة ، ثم تصير عالمة بالفعل .

وكل ما خرج من القوة إلى الفعل فلا بد له من سبب يخرج به إلى الفعل .
فإذن لا بد للنفس في خروجها في حال الصبي ، من القوة إلى الفعل ، من
سبب ، وهذا أيضاً لا بد له من سبب .
ويستحيل أن يكون السبب جسماً ؛ لأن الجسم لا يكون سبباً لما ليس بجسم كما
سبق .

والعلوم العقلية تقوم بالنفس التي ليست بجسم ، ولا هي منطبعة في جسم .
فلا تدخل في المكان والحيز حتى يجاورها جسم آخر ، أو يحاذيها ، فيؤثر فيها .
فإذن يكون السبب جوهرًا مجرداً عن المادة .
وهو المعنى بالعقل الفعال .

لأن معنى العقل كونه مجرداً ،
ومعنى الفعال كونه فاعلاً في النفوس على الدوام ،

ولا شك في أن هذا من الجواهر العقلية التي سبق إثباتها في الإلهيات ، وأولها
بأن تشب إلى العقل الأخير من العقول العشرة التي ذكرناها .
والشرع أيضاً مصرح بأن هذه المعارف في الناس ، وفي الأنبياء ، بواسطة
الملائكة .

الثاني : كيفية حصول العلوم في النفس ، فذلك أن المتخيلات المحسوسة ما لم
تحصل في الخيال ، لا يحصل منها المعاني الكلية المجردة .

ولكنها في ابتداء الصبي تكون في حكم صورة مظلمة ، فإذا كمل استعداد
النفس أشرق نور العقل الفعال على الصور الحاضرة في الخيال ، فوقع منها في النفوس
المجردات الكلية ، حتى يأخذ من صورة زيد ، صورة الإنسان الكلي ، ومن صورة هذا
الشجر ، صورة الشجر الكلي ، وغير ذلك ، حتى تقع من صور المكونات عند
إشراق الشمس عليها مثلها في الأبصار السليمة .

والشمس مثال العقل الفعال .

وبصيرة النفس مثال قوة الإبصار .

والمتخيلات مثل المحسوسات ؛ فإنها محسوسة مرئية بالقوة في الظلام في العين ،
مبصرة بالقوة .

فلا يخرج إلى الفعل إلا بسبب آخر وهو إشراق الشمس .
فكذلك هذا ، ومهما أشرق هذا النور . ميزت القوة العقلية من الصور المنتقشة
في الخيال ، العرضي عن الذاتي .

وميزت الحقائق عن الأمور الغريبة التي ليست ذاتية .
فتكون مجردة ، وتكون كلية أيضاً ؛ إذ أبطل وجود العقل الجزئية ، بحذف
الخصصات التي هي عرضية خارجة عن الذات ،

فبقى أمر واحد مجرد ، نسبته إلى جميع الجزئيات نسبة واحدة .
الثالث : السعادة ، وهي أن النفس إذا استعدت بالاستعداد لقبول فيض العقل
الفعال ، وأنست بالاتصال به على الدوام ، انقطعت حاجتها عن النظر إلى البدن ،
ومقتضى الحواس .

ولكن لا يزال البدن يجاذبها ويشغلها ، ويمنعها عن تمام الاتصال .
فإذا انحط عنها شغل البدن ، بالموت ، ارتفع الحجاب وزال المانع ، ودام
الاتصال .

لأن النفس باقية .

والعقل الفعال باق أبداً .

والفيض من جهته مبدول ؛ فإنه لذاته .

والنفس مستعدة للقبول بجوهرها ، إذا لم يكن مانع . وقد زال المانع ، فدام
الوصال ؛ لأن البدن وإن كان يحتاج إليه النفس لما فيه من الحواس والقوى ، في
الابتداء ؛ لتحصل بواسطته التخييلات حتى تلتقط من التخييلات المجردات الكلية ،
وتقتنصها بواسطتها ، إذ ليس يمكنها في الابتداء كسب المعقولات إلا بواسطة الحواس
فالحاسة ناعمة في الابتداء كالشبكة ، والمركوب الموصل إلى المقصد .

ثم بعد الموصل إلى المقصد يصير عين ما كان شرطاً ، وبالا عليها ، بحيث
تكون الفائدة في الخلاص منه ؛ لكونه مانعاً للنفس من التمتع بالمقصود ، بعد الوصول
وشاغلا لها .

وكذلك هذا .

وإنما كانت هذه سعادة ؛ لأنها لذة عظيمة لا تدخل تحت الوصف .

وإنما كانت لذة لما بينا من قبل أن معنى اللذة إدراك كل قوة لما هو مقتضى طبيعتها بغير آفة .

وخاصية طبع النفس المعارف ، والعلم بحقائق الأشياء على ما هي عليه ؛ فإن هذه العقلية ليست للحس أصلاً .

وقد ظهر أنه لا قياس للذة القوة العقلية إلى لذة القوة الحسية .

وظهر أن سبب خلونا عن إدراك لذة العلوم ونحن في شغل البدن ماذا .

وقد سبق هذا في الإلهيات .

فإذا كانت المعارف التي هي مقتضى طباع القوة العقلية ، وخاصيتها ، المعرفة بالله وملائكته ، وكتبه ، ورسله ، وكيفية صدور الوجود منه إلى غير ذلك من المعارف حاضرة ، حتى اشتغلت النفس بها وهي في البدن ، عن أن تصير مستغرقة بالبدن ، وعوارضه ، مستوعبة لهما ، ما دام اتصالها ، وكل حالها ، بعد فراق البدن ، والتذت بها لذة لا يدرك الوصف كنهها .

وإنما ليس يشتد الشوق والرغبة في هذا ، الآن ، لعدم ذوقه ، كما لو وضعت لذة الجماع للصبي وليست له شهوة ، لم يرغب فيه ، بل ربما يعاف صورة الجماع .

وهذه اللذة العقلية إنما تكون لنفس كملت في هذا العالم ، فإن كانت منزهة عن الرذائل ، ولكنها منفكة عن العلوم ، وهما مصروف إلى المتخيلات ، فلا يبعد أن يتخيل الصورة الملذة كما في النوم ، فيتمثل لها وصف في الجنة ، من المحسوسات ، فيكون بعض الأجرام السماوية موضوعاً لتخيلها ؛ إذ لا يمكن التخيل إلا بحس .

الرابع : القول في الشقاوة وهي أن تكون النفس محجوبة عن هذه السعادة التي هي مقتضى طبيعتها . فإذا حيل بينها وبين ما تشبهه ، فقد تشقى .

وإنما تصير محجوبة بأن تتبع الشهوات ، وتقتصر المهمة على مقتضى الطبع البدني وتؤثر هذا العالم الخسيس الفاني ، فترسخ بالعادة تلك الحياة فيها ، ويتأكد شوقه إليها ، فيفوته بالموت آلة درك المشوق ، واقتناص العلوم ، ويبقى الشوق والتزوع ، وهي الألم العظيم الذي لا حد له ، وذلك يمنع من الوصال والاتصال بالعقل الفعال ؛ لأن النفس في هذا العالم لا يمنع دوام اتصالها لكونها منطبعة في البدن ، وإن كانت ليست في البدن ، كما بينا .

ولكن لاشتغالها بعوارضه وشهواته ونزوعه إليه ، وعشقه الطبيعي ، الذي يحول بين النفس ومقتضى طبيعتها ، ولكن لا يحس في هذا العالم بألم ذلك لشغل البدن بإياها ، كالمشغول بالقتال أو الخوف ؛ فإنه لا يشعر بالألم .

وقد شرحنا أسباب ذلك ؛ فإذا فارقت البدن بالموت ارتفع ذلك الشاغل ، وبقي الشوق ، وفانت الآلة ، أغنى الحواس والقوى البدنية التي يفيض بها المعقولات وعدم المركب الذي يوصل إلى المقصد ، وصار الشوق إلى ما تعود وألفه من الحس صارفاً له إلى ما فاتته ، ومانعاً إياه عن الاتصال بمقتضى طبيعته ، وهو البلاء العظيم المخلد . وهذه النفس ناقصة بفقد العلم ملطخة باتباع الشهوة .

وأما الذي استكمل القوة العقلية فحصل المعارف ، ولكنه أتبع الشهوات ، فذلك يبقى حياة الشهوات ، والتزوع إليها في نفسه ، فيجاذبها إلى جهة الطبيعة السفلى وما حصله من المعارف في جوهره ، يجذب نفسه إلى الملاء الأعلى ، ويحصل من تصادم المتجاذبين ألم عظيم هائل ، ولكنه ينقطع ولا يخلد ؛ لأن الجوهر قد كمل .

وهذه الحياة عارضة . وقد أنقطع أسبابها بالموت ، فلم يبق ما يؤكددها ويجدها ، فنتمحي بعد زمان ، ولا يتعذب أبداً ، ويكون قرب الزوال وبعده ، بحسب قوة تلك الصفة وضعفها .

وعن هذا أخبرتك الشريعة بأن المؤمن الفاسق لا يخلد في النار .

وأما من اكتسب شوق الاستكمال بالعلم بممارسة مبادئه ، ثم تركه يتضاعف عقابه ؛ لأنه ينضاف إلى آلامه ، تحسره على ما فاتته مع كونه مشتاقاً إليه ، وأن ما لا يعرف قدره لا يشاقق إليه فلا يشعر بفواته . ولا يتحسر عليه ، كما قد لو قتل ملكاً وأخذ الملك من أولاده ، وله ولدان :

أحدهما : صبي لا يعرف ما الملك .

والآخر : أكبر قد عرف الملك ومارسه ، ولم يصل بعد إلى استكمال واستدامته ؛ فإنه لا شك يكون أعظم حسرة ، وأشد من أخيه الذاهل عن قدر ما فاتته ألماً . وقد قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في هذا (أشد الناس عذاباً يوم القيامة ، عالم لم ينفعه الله بعلمه)

وقال النبي صلى الله عليه وسلم (من ازداد علماً ، ولم يزد هدى ، لم يزد من الله إلا بعداً)

الخامس : في سبب الرؤيا الصادقة :

وليعلم أولاً أن معنى النوم انحباس الروح من الظاهر إلى الباطن .
والروح عبارة عن جسم لطيف مركب من بخار الأخلاط ، معتصبة القلب ،
وهو مركب القوى النفسانية والحيوانية ، وبها تتصل القوى الحساسة المتحركة إلى
آلاتها .

ولذلك مهما وقعت سدة في مجاريها من الأعصاب المؤدية إلى الحس ، بطل
الحس ، وحصل الصرع والسكتة .

وكذلك إذا شدت يد الإنسان شداً محكماً ، أحس بخدر في أطراف اليد مما يلي
الأنامل ، وبطل في الحال حسه ، إلى أن يحل ، فيعود الحس بعد زمان .
وهذا الروح بواسطة العروق الضواري ، منتشر إلى الظاهر من البدن ، وقد
ينحجز في الباطن بأسباب .

مثل طلب الاستراحة ، من كثرة الحركة .

ومثل اشتغال الباطن ، لنضج الغذاء ، ولذلك يغلب النوم عند الامتلاء ،
ومثل أن يكون الروح قليلاً ناقصاً ، فلا يقي أثره في الباطن والظاهر جميعاً .
ولنقصانه ولزيادته أسباب طبية .

والإعياء معناه نقصان الروح بالتحلل ، بسبب الحرارة ، وميل الرطوبة والثقل
الذين يظهران فيه ، فيمنعانه عن سرعة الحركة ، كما يغلي وقوعه ، عن أطال
المقام في الحمام ، وبعد الخروج منه ، وتناول الشئ المرطب للدماغ ؛ فإذا
ركدت الحواس بسبب انحباس الروح الحاملة لقوة الحس عنها ، بسبب من هذه
الأسباب بقيت النفس فارغة عن شغل الحواس ؛ لأنها لا تزال مشغولة بالتفكير فيما
تورده الحواس عليها .

فإذا وجدت فرصة للفراغ ، وارتفع عنها المانع ، استعدت للاتصال بالجواهر
الروحانية الشريفة العقلية التي فيها نقش الموجودات كلها ، المعبر عنها في الشرع
باللوح المحفوظ .

فانطبع فيها ، أعنى في النفس ، ما في تلك الجواهر من صورة الأشياء ،

لا سيما ما يناسب أغراض النفس ، ويكون مهماً لها .

ويكون انطباع تلك الصورة في النفس منها ، عند الاتصال ، كانطباع صورة
مرأة ، في مرآة أخرى تقابلها عند ارتفاع الحجاب بينهما .

وكل ما يكون في إحدى المرأتين يظهر في الأخرى بقدرها .

فإن كانت تلك الصورة جزئية وقعت من النفس في الصورة ، وحفظتها الحافظة
على وجهها ، ولم تتصرف القوة المتخيلة الحاكية للأشياء بتمامها ، فتصدق هذه الرؤيا
ولا تحتاج إلى تعبير ؛ إذ يكون ما رآه بعينه .

وإن كانت المتخيلة غالبية ، وإدراك النفس للصورة ضعيفاً ، سارعت المتخيلة
بطبعها إلى تبديل ما رآته النفس بمثال ، كتبديل الرجل بشجرة ، والعدو بحية .
أو إلى تبديله بما يشبه ويناسبه مناسبة ما ، أو بما يضاده .

كما أن من رأى أنه ولد له ابن فولدت له بنت . وكذا بالعكس .

وهذه الرؤيا تحتاج إلى تعبير .

ومعنى التعبير : أن يتفكر المعبر في أن هذا الذي بقى في حفظه من الصور التي
رآها ، ما الذي يمكن أن تكون النفس قد رآته ، حتى انتقل الخيال منه إلى هذا الباقي
في الحفظ .

ويكون ذلك لمن يتفكر في شئ ، فينتقل خياله إلى غيره ، ثم منه إلى غيره ،
حتى نسي ما كان يتفكر فيه أولاً ، فيكون طريقه في التذكر والتخيل .

وذلك بأن يقول هذا الخيال الحاضر لماذا تذكرته ؟ فيتذكر السبب الموجب له ،
ثم يتأمل في ذلك ، حتى يتذكر بسببه ، وهكذا .

وربما يعثر في تخيله على الأول الذي أنجز به إلى هذا الأخير .

ولما كانت انتقالات الخيال غير مضبوطة بنوع مخصوص ، انشعبت وجوه
التعبير ، وصارت تختلف بالأشخاص ، والأحوال ، والصناعات ، وفصول السنة ،
وصحة النائم ومرضه .

وصار لا ينال إلا بضرب من الخلد ، ويغلط فيه ، ويغلب عليه الالتباس .

السادس : أضغاث الأحلام ، وهي المنامات التي لا أصل لها .

وسببها حركة القوة المتخيلة ، وشدة اضطرابها ؛ فإنها في أكثر الأحوال
لا تفتر عن المحاكاة والانتقالات .

وكذلك في حال النوم لا تفتقر أيضاً في أكثر الأحوال ، فهما كانت النفس ضعيفة فتبقى مشغولة بمحركاتها ، كما تكون في حال اليقظة مشغولة بالحواس فلا تستعد للاتصال بالجواهر الروحانية .

والمتخيلة باضطرابها إذا كانت قد قويت بسبب من الأسباب فلا تزال تحاكي وتخترع صوراً لا وجود لها ، وتبقى في الحافظة إلى أن يتيقظ النائم فيتذكر ما رآه في المنام ، ويكون لمحاكاتهما أيضاً أسباب ، من أحوال البدن ومزاجه .

فإن غلب على مزاجه الصفراء ، حاكها بالأشياء الصفراء .

وإن كان فيه إفراط الحرارة حاكها بالنار والحمام الحار .

وإن غلبت عليه البرودة ، حاكها بالثلج والشتاء .

وإن غلبت السوداء ، حاكها بالأشياء السود ، والأمور الهائلة .

وإن كانت النفس مشغولة تفكر ، نسيت بخیال ، بقية التفكير ، فلا يزال الخيال يتردد فيما يتعلق بالهمة فيها .

وإنما حصلت صورة النار مثلاً في المتخيلة عند غلبة الحرارة ؛ لأن الحرارة التي في موضع تتعدى إلى غيره إذا كان مجاوراً له ، ومناسباً ، كما يتعدى نور الشمس إلى الأجسام ، بمعنى أنه يكون سبباً لحدوثها ؛ إذا عقلت الأشياء موجودة وجوداً فائضاً بأمثاله على غيره ، فالقوة المتخيلة منطبعة في الجسم الحار وتؤثر به تأثيراً يليق بطبعه ، وهي ليست بجسم ، أعني المتخيلة ، حتى يقبل الحرارة نفسها ، لكن يقبل من الحرارة المقدار الذي في طبعها قبوله ، وهي صورة الحار وصورة النار ، وأمثاله . هذا هو السبب فيه .

السابع : في معرفة سبب الغيب في اليقظة :

أعلم أن سبب الحاجة إلى النوم لإدراك علم الغيب بالرؤيا ، ما أوردناه من ضعف النفس وكون الحواس شاغلة لها ، حتى إذا ركدت الحواس ، اتصلت النفس بالجواهر العقلية ، واستعدت للقبول منها .

ويمكن أن يكون ذلك لبعض النفوس في اليقظة من وجهين :

أحدهما : أن لقوى النفس قوة ، لا تشغلها الحواس ، ولا تستولى عليها ، بحيث تستغرقها وتمنعها من شغلها ، بل يتسع ويقويها للنظر إلى جانب العلو وجانب

السفل جميعاً ، كما يقوى بعض النفوس ، فيجمع في حالة واحدة ، بين أن يتكلم ويكتب .

فمثل هذه النفوس يجوز أن يفتر عنها في بعض الأحوال ، شغل الحواس ، ويطلع إلى عالم الغيب . فيظهر لها منه بعض الأمور فيكون مثل البرق الخاطف ، وهذا النوع من النبوة .

ثم إن ضعفت المتخيلة بقي في الحفظ ما انكشف من الغيب بعينه ، وكان وحياً صريحاً .

وإن قويت المتخيلة اشتغلت بطبيعة المحاكاة ، فيكون هذا الوحي مفتقراً إلى التأويل ، كما تفتقر تلك الرؤيا إلى التعبير .

والسبب الثاني : أن يغلب على المزاج اليبس والحرارة ، حتى يصرفه بغلبة السواد عن موارد الحواس ، فيكون مع فتح العينين كالمبهوت الغافل الغائب عما يرى ويسمع ؛ وذلك لضعف خروج الروح إلى الظاهر .

فهذا أيضاً لا يستحيل أن ينكشف لنفسه من الجواهر الروحانية شيء من الغيب فيتحدث به ويجرى على لسانه ، وكأنه أيضاً غافل عما يحدث به .

وهذا يوجد في بعض الخجائن والمصروعين ، وبعض الكهان من الأعراب ، فيحدثون بما يكون موافقاً لما سيكون .

وهذا النوع نقصان .

والسبب الأول نوع كمال .

الثامن : في سبب رؤية الإنسان في اليقظة صوراً لا وجود لها .

وذلك أن النفس قد تدرك الغيب إدراكاً قوياً ، فيبقى عين ما أدركه في الحفظ وقد تقبله قبولاً ضعيفاً تستولى عليه الخيلة فتحاكيه بصورة محسوسة .

فإذا قويت تلك الصورة في المصورة استصحب الحس المشترك ، وانطبعت الصورة في الحس المشترك سراً إليه ، من المصورة والمتخيلة .

والإبصار : هو وقوع صورة في الحس المشترك ؛ فإن الصورة الموجودة من خارج ليست بمحسوسة ، بل هي بسبب صورة تماثلها في الحس المشترك .

فالحسوس في الحقيقة ، هي الصورة الحادثة ، في الحس ، بسبب الصورة

الخارجة ، فالخارجة تسمى محسوسة بمعنى آخر .

فلا فرق بين أن تقع الصورة في الحس المشترك من خارج ، أو من داخل ؛ فإنها كيفما تكون محسوسة ، يكون حصولها إبصاراً .

فهما وقع ذلك في المشترك ، صار صاحبه مبصراً له ، وإن كانت الأجفان مغمضة ، أو كان في ظلمة أيضاً .

والذى يرى الإنسان في اليقظة إنما لا ينطبع في الحس المشترك حتى يصير مبصراً ؛ لأن الحس المشترك مشغول بما تؤدي إليه الحواس ، من الظاهر ، وهي أغلب . ولأن العقل يكسر على المتخيلة اختراعها ، ويكذبها ، فلا يقوى تصورهما في اليقظة ، فهما ضعف العقل عن ردها وتكذيبها بسبب مرض من الأمراض لم يبعد أن ينطبع في الحس المشترك ، ما يقع في المتخيلة ، فيرى المريض صوراً لا وجود لها .

بل إذا غلب الخوف ، واشتد توهم الخائف ، وتخيله إياه ، وضعفت النفس والعقل المكذب ، فربما يمثل للحس صورة الخوف منه ، حتى يشاهد ويبصر ما يخافه .

ولهذا يرى الجبان الخائف صوراً هائلة .

والقول الذى يحدث به في الصحارى ، وبما يسمع من كلامه ، هذا سببه .

وقد تشتد شهوة هذا العليل الضعيف فيشاهد ما يشبه ويمد إليه يده ، كأنه يأكله ، ويرى صوراً لا وجود لها بسبب ذلك .

التاسع : في أصول المعجزات والكرامات .

وهي ثلاث خواص :

الخاصة الأولى : في قوة النفس في جوهرها ، بحيث تؤثر في هيولى العالم بإزالة صورة وإيجاد صورة ، بأن يؤثر في استحالة غيرها ، ويؤثر في استحالة الهواء غيماً ، ويحدث مطراً كالطوفان ، أو بقدر الحاجة للأستسقاء ، أو ما يجرى مجرى ذلك ، وهو ممكن .

فإنه قد ثبت في الإلهيات أن الهيولى مطيعة للنفس ، ومتأثرة بها .

وأن هذه الصور تتعاقب عليها من آثار النفوس الفلكية .

وهذه النفس الإنسانية من جوهر تلك النفوس ، وشديدة الشبه بها .

وهي التي نسبتها إليه نسبة السراج إلى شمس ؛ فإن ذلك لا يمنع من تأثير ، كما لا يمنع ضعف السراج من كونه مؤثراً في التسخين والإضاءة ، كالشمس .

فكذلك نفس الإنسان تؤثر في هيولى العالم .

ولكن الغالب عليها أن يقتصر تأثيرها على عاملها الخاص ، وذلك بدنها .

وكذلك إذا حصلت في النفس صورة مكروهة استحالة مزاج البدن ، وحدثت رطوبة العرق ،

وإذا حدثت في النفس صورة الغلبة ، حمى مزاج البدن ، وأحمر الوجه .

وإذا حصلت صورة مشبهة في النفس ، حدثت في أوعية المني حرارة مبخرة مهيجة للريح ، حتى يمتلئ به عروق آلة الوقاع ، فتستعد له .

وهذه الحرارة ، والبرودة ، والرطوبة ، واليبوسة ، التي تحدث في البدن من هذه التصورات ، ليست عن حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة أخرى ، بل من مجرد التصور فإذا صار مجرد التصور سبباً لحدوث هذه التغيرات في هيولى البدن ، وليس ذلك لكون النفس منطبعة فيه ؛ إذ ليست في البدن ، فيجوز أن يؤثر في بدن غيره ، مثل هذا التأثير أو دونه ، ولكن فيه أولى وأكثر ؛ إذ لها ببدنها بحكم علاقة البعثة لحدوثها معه ، وعشقها له بالطبع ، ميل إليه .

ولا ينكر مثل هذا العشق الطبيعي ؛ فإن الصبي ربما وقع في نار ، أو في ماء ، فألقت أمه نفسها في النار وراعه بالطبع .

فإذا لم يبعد عشق نفسها لبدن آخر ، هو فرع بدنها ، فمن أين يبعد عشقها لبدنها بالطبع وإن لم تكن حالة في بدنها ولا في بدن الولد .

وهذه العلاقة العشقية هي التي يقتصر تأثيرها عليه .

وقد يتعدى أثر بعض النفوس إلى بدن آخر ، حتى يفسد الروح بالتوهم ، ويقتل الإنسان بالتوهم ، ويعبر عن ذلك بأنه إصابة العين ؛ ولذلك قال عليه الصلاة والسلام « إن العين لتدخل الرجل القبر ، والجمل القدر »

وقال عليه الصلاة والسلام أيضاً (العين حق) ومعنى ذلك أن المصيب بالعين يستحسن الجمل مثلاً ويتعجب منه ، ويتفق أن تكون نفسه خبيثة حسودة ، فيتوهم

سقوط الجمل ، فينفلج الجمل من توهيها ويسقط في الحال .
وإذا كان هذا ممكناً لم يبعد أن تقوى نفس من النفوس على الدور ، قوة أكثر من هذا ، فيؤثر في هوى العالم بإحداث حرارة وبرودة وحركة .
وجميع تغاير العالم السفلى ينشعب عن الحرارة والبرودة والحركة ، كما سبق في حوادث الجوهر وغيره

ومثل هذا يعبر عنه بالكرامة والمعجزة .
الخاصة الثانية : للقوة النظرية ؛ هي أن تصفو النفس صفاء يكون شديد الاستعداد والاتصال بالعقل الفعال حتى يفيض عليها العلوم ؛ فإن النفوس منقسمة :

إلى ما يحتاج إلى التعليم ،

وإلى ما يستغنى عنه .

والحاجة إلى التعليم :

منه ما يؤثر ^(١) فيه التعليم ، وإن طال تعبته .

ومنه ما يتعلم سريعاً .

وقد يوجد من يستنبط الشيء من نفسه ، من غير معلم ، بل العلوم كلها لو تؤملت لوجدت مستنبطة من النفوس ؛ فإن المعلم الأول ، لم يكن متعلماً من معلم ، بل يرتقى ذلك إلى من عرف من نفسه .

وما من ناظر إلا وهو يذكر استنباطات كثيرة ، قد استنبطها من نفسه من غير معلم ، وذلك بأن تخطر النتيجة بباله ، فيتنبه للحد الأوسط كأنه الذى فى نفسه من حيث لا يدري .

أو يبتدر للحد الأوسط ، فتحضر النتيجة ، كمن نظر إلى سقوط الحجر ، إلى أسفل فيخطر له أنه لولا اختلاف الجهتين لما كان الحجر ينزل من أعلى إلى أسفل ثم يخطر أن اختلاف الجهتين لا يكون إلا فى البعد من جسم ، والقرب منه ، وذلك لا يتصور إلا بمحيط ومركز ، فينكشف له بذلك أن السماء هى محيط ، ولا بد من وجودها .

أو ينظر فى حدوث الحركة فيخطر له أن كل حادث فلا بد له من سبب حادث ويتسلسل ذلك إلى غير نهاية .

(١) كذا فى الأصل

ويعرف أن ذلك لا يمكن إلا بحركة دورية .
ثم يسبق له أن الحركة الدورية لا تكون بالطبع ؛ فإنه رجوع إلى ما فارقه من الوضع ، فيحتاج إلى النفس ، والنفس إلى العقل كما سبق .
فهذا وأمثاله غير محال ، وإذا خطر فليس بمحال أن يتأدى إلى آخر المعقولات إما فى زمان طويل أو قصير .

ومن انكشفت له هذه المعقولات كلها فى زمان قصير من غير تعلم ، فيقال : إنه نبى أوولى ،

ويسمى ذلك كرامة أو معجزة للنبي .

وهو ممكن وليس بمحال .

وإذا كان يمكن التصور إلى حد يمتنع عن الفهم من التعلم ، جاز أن يترقى الكمال إلى حد يغنى عن التعليم .

وكيف لا يمكن هذا ، وكم من متعلمين فى مدة واحدة ، يسبق أحدهما بحقائق العلوم ، مع أن اجتهداه أقل من اجتهد المسبوق ، ولكن شدة الحدس وقوة الذكاء ، أعطته ذلك ، فالزيادة فى هذا من الممكنات .

الخاصة الثالثة : للقوة المتخيلة : أن النفس قد تتقوى كما سبق ، وتتصل فى اليقظة بعالم الغيب كما سبق ، وتحاكى المتخيلة ما أدركت بصور جميلة ، وأصوات منظومة ، فبرى فى اليقظة ويستمتع ما كان يراه ويسمعه فى النوم للسبب الذى ذكرناه ، فتكون الصورة المحاكية المتخيلة للجوهر الشريف ، صورة عجيبة فى غاية الحسن ، وهو الملك الذى يراه النبى ، أو الولي ، أو تكون المعارف التى تصل إلى النفس من اتصالها بالجواهر الشريفة يتمثل بالكلام الحسن المنظوم الواقع فى المس المشترك ، فيكون مسموعاً ،

فهذا أيضاً ممكن غير مستحيل

* * *

فهذه طبقات النبوة .

ومن أجمعت له هذه الثلاث فهو النبى الأفاضل ، وهو فى الدرجة القصوى من درجات الإنسان ، وهى متصلة بدرجات الملائكة .

لكن الأنبياء في هذا يتفاضلون .

يكون للواحد منهم خاصتان من هذه الثلاث .

وقد يكون له خاصة واحدة .

وقد لا يكون إلا مجرد الرؤيا .

وقد يكون له من كل واحدة شيء ضعيف .

وبه تتفاوت منازلهم في القرب من الله تعالى وملائكته .

العاشر : في إثبات أن النبي لا بد له أن يدخل تحت الوجود ، وأن يصدق

بدخوله في الوجود .

وذلك أن العالم لا ينتظم إلا بقانون مسموع بين كافة الخلق يحكمون به بالعدل ،

وإلا تقاتلوا وهلك العالم .

وكما لا بد لنظام العالم من المطر مثلاً ، والعناية الإلهية لم تقتصر عن إرسال السماء

مدراراً ، فنظام العالم لا يستغنى عن يعرفهم وجه صلاح الدنيا والآخرة ، ولا يشتغل

بذلك كل واحد .

وهذا النظام موجود في العالم .

فإذن سبب النظام موجود .

ومن هو سبب النظام في العالم فهو خليفة الله في أرضه ؛ إذ بواسطته يتم في خلق

الله تعالى الهداية إلى مصالح الدنيا والآخرة .

وإلا فالخلق دون الهداية لا يفضى إلى خير ؛ ولذلك قال تعالى — (قَدْ رَفَعْنَاهُ)

وقال عز وجل (أعطى كل شيء خلقه ثم هدى)

فالملك واسطة بين الله تعالى والنبي .

والنبي واسطة بين الملك والعلماء .

والعلماء واسطة بين النبي والعوام .

والعالم قريب من النبي .

والنبي قريب من الملك .

والملك قريب من الله سبحانه وتعالى .

ثم تتفاوت درجات الملائكة والأنبياء ، والعلماء في مراتب القرب ، فتفاوتاً

لا يحصى .

* * *

فهذا ما أردنا أن نحكيه من علومهم (المنطقية ، والإلهية ، والطبيعية) من غير
اشتغال في تمييز الغث من السمين . والحق من الباطل .

* * *

ولنفتح بعد هذا بكتاب (تهافت الفلاسفة) حتى يتضح بطلان ما هو باطل
من هذه الآراء .

والله الموفق لدرك الحق بمنه وحوله .

والحمد لله حمد الشاكرين ، والصلاة والسلام على سيد المرسلين ، محمد وآله ،
أجمعين آمين .

الفهارس

فهرس الأعلام

الغزالي ٩ ، ١٠ ، ١١ ، ١٢ ، ١٤ ،	٢٠ ، ٢٤ ، ٤٨ ، ٣١٧ ،
١٥ ، ١٦ ، ١٧ ، ١٨ ، ١٩ ،	٣٥٣
٢٠ ، ٢١ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٧ ، ٣٢	الفارابي ١٩ ، ٢٠ ، ٢٤ ،
أفلاطون ١١ ، ١٩	محيي الدين صبري الكردي ٢٥
بقراط ١١	ابن سينا ١٩ ، ٢٠ ، ٢٤ ،
سقراط ١١	الإمام المعصوم ٢١
الحارث المحاسبي ٢١	أحمد بن حنبل ٢١ ، ٢٢ ،
أرسطوطاليس ١١ ، ١٨ ، ١٩ ،	الشيخ أبو الوفا المراغي ٢٥

فهرس الأماكن

بغداد ٢٣	مطبعة دار السعادة ٢٥
دار الكتب الأزهرية ٢٥	

فهرس الأديان

الإسلام ٩ ، ١١	اليهود ١١
النصارى ١١	

فهرس العلوم

العلم الإلهي ٩ ، ١٠ ، ١١ ، ١٢ ،	العلم الطبيعي ٩ ، ١٠ ، ١١ ، ١٢ ،
١٤ ، ١٥ ، ١٦ ، ١٧ ، ١٨ ،	١٤ ، ١٥ ، ١٦ ، ١٧ ، ١٨ ،
٢٠ ، ٢٣ ، ٣٢ ،	٢٠ ، ٢٣ ، ٣١ ،

العلم المنطقي ١٠ ، ١١ ، ١٢ ، ١٣ ،	الطب ١٠
١٤ ، ١٥ ، ١٦ ، ١٧ ، ١٩ ،	الموسيقى ١٠
٢٠ ، ٣١ ، ٣٢ ، ٣٣ ، ٣٥ ،	الأخلاق ١٠
٣٦ ، ٣٧	فن الكلام ١٥
الرياضيات ١٠ ، ١١ ، ١٢ ، ١٩ ،	مدارك العقول ١٥
٢٠ ، ٣١ ، ٣٢	علم الكلام ٢٢

فهرس الفرق

الفلاسفة ٩ ، ١٠ ، ١١ ، ١٢ ،	الأصوليون ١٥
١٤ ، ١٧ ، ١٨ ، ٢٢ ، ٢٣ ،	الباطنية والتعليمية ٢١ ، ٢٢ ، ٢٣ ،
المنطقيون ٤١	المعتزلة ٢١
المتكلمون ١٥ ، ٢٣ ، ١٤٣	

فهرس الكتب

مقاصد الفلاسفة ٩ ، ١٢ ، ١٣ ،	إيساغوجي ١٥
١٤ ، ١٦ ، ١٧ ، ١٨ ، ٢٠ ،	قاطيغورياس ١٥
٢١ ، ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٧ ، ٣١ ،	قاطيغورياس ١٥
تهافت الفلاسفة ١١ ، ١٢ ، ١٣ ،	معيان العلم ١٥ ، ١٧ ،
١٤ ، ١٥ ، ١٦ ، ١٧ ، ١٨ ،	المنقذ بن الضلال ٢١
١٩ ، ٢٠ ، ٢١ ، ٢٣ ، ٣١ ، ٣٢	كتاب الجدل ١٥

فهرس الموضوعات

ص	العلم وفضله	٥
ص	مقدمة المحقق	
٩	مدلول اسم الكتاب	٩
٩	أنواع العلوم التي اشتمل عليها الكتاب	٩
٩	الغرض من تأليف الغزالي للكتاب	٩
٩	لماذا ضمن الغزالي كتابه المنطق أيضاً	٩
١٠	نص من الغزالي يشرح وجهة نظره	١٠
١١	ليست كل أخطاء الفلاسفة موضع اهتمام الغزالي ، وإنما ما تعارض مع الدين منها	١١
١١	نص من تهافت الفلاسفة يشرح ذلك	١١
١٢	حصر إجمالى لعلوم الفلاسفة	١٢
١٢	موقف الرياضيات من الدين	١٢
١٢	موقف الهيات الفلاسفة من الدين	١٢
١٢	موقف المنطقيات من الدين	١٢
١٢	موقف الطبيعيات من الدين	١٢
١٣	التواء وغموض في موقف الغزالي من المنطق	١٣
١٤	كيف يتصور أن يكون المنطق خطراً على الدين	١٤
١٥	نص من كتاب تهافت الفلاسفة حكمة تأليف المنطق مرتين : مرة في مقاصد الفلاسفة ومرة في تهافت الفلاسفة	١٥
١٦	كتاب مقاصد الفلاسفة ألفه الغزالي على لسان الفلاسفة ، العلاقة بين مقاصد الفلاسفة ، وتهافت الفلاسفة	١٦
١٨	من هم الفلاسفة المذكورون في عنوان كتابي مقاصد الفلاسفة وتهافت الفلاسفة	١٨
١٨	موقف أرسطو من الفلاسفة قبله	١٨
١٩	صلة الفارابي وابن سينا بأرسطو خصومة الغزالي لأرسطو والغرابي وابن سينا	١٩
١٩	نص من كتاب تهافت الفلاسفة مقاصد الفلاسفة شامل للمسائل التي رد عليها الغزالي في كتابه تهافت الفلاسفة ، ولمسائل غيرها ، وسبب ذلك	١٩
٢٠	نص من كتاب المنقذ من الضلال	٢٠
٢١	الضلال	٢١

ص	موقف الغزالي من الفلاسفة والتعليمية شبيه بموقف الحارث المحاسبي من المعتزلة	ص	موقف الغزالي من الفلاسفة والتعليمية شبيه بموقف الحارث المحاسبي من المعتزلة
٢٢	على غوره لم يبلغ علماء الإسلام قبل الغزالي في فهم الفلسفة مبلغاً يمكنهم من نقدها	٢٢	على غوره لم يبلغ علماء الإسلام قبل الغزالي في فهم الفلسفة مبلغاً يمكنهم من نقدها
٢٣	مقاصد الفلاسفة مرجع هام في الفلسفة الإسلامية ابن سينا واستغلاق كتب أرسطو	٢٣	مقاصد الفلاسفة مرجع هام في الفلسفة الإسلامية ابن سينا واستغلاق كتب أرسطو
٢٤	معاونة الفارابي لابن سينا في فهم كتب أرسطو	٢٤	معاونة الفارابي لابن سينا في فهم كتب أرسطو
٢٤	أصول كتاب مقاصد الفلاسفة	٢٤	أصول كتاب مقاصد الفلاسفة
٢٥	أصول كتاب مقاصد الفلاسفة	٢٥	أصول كتاب مقاصد الفلاسفة

كتاب مقاصد الفلاسفة

الفن : الأول المنطق

٣١	خطبة الكتاب وسبب تأليفه	٣١	خطبة الكتاب وسبب تأليفه
٣١	حصر إجمالى لعلوم الفلاسفة	٣١	حصر إجمالى لعلوم الفلاسفة
٣١	مكان الرياضيات من العقل	٣١	مكان الرياضيات من العقل
٣٢	مكان الهيات الفلاسفة من الحق	٣٢	مكان الهيات الفلاسفة من الحق
٣٢	مكان المنطقيات من الحق	٣٢	مكان المنطقيات من الحق
٣٢	أهمية كتاب مقاصد الفلاسفة لكتاب تهافت الفلاسفة	٣٢	أهمية كتاب مقاصد الفلاسفة لكتاب تهافت الفلاسفة
٣٢	الفصل بين الغزالي والفلاسفة هو العقل لا النقل . هامش	٣٢	الفصل بين الغزالي والفلاسفة هو العقل لا النقل . هامش
٣٣	القول في المنطق	٣٣	القول في المنطق
٣٣	مقدمة	٣٣	مقدمة
٣٣	في تمهيد المنطق وبيان فائدته وأقسامه	٣٣	في تمهيد المنطق وبيان فائدته وأقسامه
٣٣	تمهيد : انقسام العلوم إلى تصور وتصديق	٣٣	تمهيد : انقسام العلوم إلى تصور وتصديق
٣٣	تعريف التصور	٣٣	تعريف التصور
٣٣	تعريف التصديق	٣٣	تعريف التصديق
٣٥	فائدة المنطق	٣٥	فائدة المنطق
٣٧	أقسام المنطق وترتيبه	٣٧	أقسام المنطق وترتيبه

ص

الفن الأول

في دلالة الألفاظ

- وفيها تقسيمات
الأول في آيساغوجي ٣٩
الدلالة بالمطابقة والتضمن ٣٩
والالتزام ٣٩
مفهوم المطابقة ٣٩
مفهوم التضمن ٣٩
مفهوم الالتزام ٣٩

القسم الثانية

- إلى مفرد ومركب ٤٠
تعريف المفرد ٤٠
تعريف المركب ٤٠
القسم الثالثة
إلى جزئي وكل ٤٠
تعريف الجزئي ٤٠
تعريف الكلي ٤١

القسم الرابعة

- إلى اسم وفعل وحرف ٤١
الكلمة ترادف الفعل عند
المنطقة ٤١
تعريف الاسم ٤١
تعريف الفعل ٤١
تعريف الحرف ٤١

ص

القسم الخامسة

- إلى متواطئة ، ومترادفة ،
ومتباينة ، ومتزايلة ، ومشاركة
ومتفقة ٤٢
تعريف المتواطئة ٤٢
تعريف المترادفة ٤٢
تعريف المتباينة والمتزايلة ٤٢
تعريف المشاركة ٤٢
تعريف المتفقة ٤٢

الفن الثاني

- في المعاني الكلية ، واختلاف
نسبها ، وأقسامها ٤٤
الذاتي ، والعرضي ٤٤
تعريف الذاتي ٤٤
تعريف العرضي ٤٤
لا يكون المعنى ذاتياً ما لم
تجتمع فيه ثلاثة أمور ٤٤
الأمر الأول ٤٤
الأمر الثاني ٤٥
الأمر الثالث ٤٦
علامة العرضي ٤٦

قسم أخرى

- للعرضي خاصة ٤٧
العرضي ينقسم إلى لازم ،
ومفارق ٤٧

ص

- الناهي ينقسم إلى الحيوان وإلى
النبات ٤٩
الحيوان ينقسم إلى الإنسان
وغيره ٤٩
الجوهر جنس الأجناس ،
والإنسان نوع الأنواع ٤٩
النبات والحيوان نوع وجنس
باعتبارين ٤٩
معنى كون الإنسان نوع الأنواع ٤٩

قسم أخرى

- للذاتي ٥٠
الذاتي ينقسم إلى ما يقال في
جواب ما هو ، ويسمى
جنساً ٥٠
وإلى ما يقال في جواب أي
شيء هو ويسمى فصلاً ٥٠
مثال الأول ٥٠
مثال الثاني ٥٠

مشارت الغلط

- أن تعرف الشيء بنفسه
أو بما هو مثله في الغموض
أو بما هو أغمض منه
أو بما لا يعرف إلا به ٥١
مثال الأول ٥١
مثال الثاني ٥١

ص

- المفارق ينقسم إلى سريع المفارقة
ويبطيء المفارقة ٤٧
الذي لا يفارق ينقسم إلى ما
يفارق في الوهم دون الوجود
وإلى ما لا يفارق حتى في
الوهم ٤٧
وينقسم العرضي أيضاً إلى ما
يخص موضوعه ، وإلى
ما يعمه وغيره ٤٨

قسم أخرى

- للذاتي ٤٨
الذاتي ينقسم باعتبار العموم
والخصوص : إلى ما لا أعم
فوقه ، وهو الجنس ٤٨
وإلى ما لا أخص تحته ، وهو
النوع ٤٨
وإلى ما هو متوسط ويسمى
نوعاً وجنساً باعتبارين ٤٨
نوع الأنواع ٤٨
جنس الأجناس ٤٨
الأجناس العالية عشرة ،
جوهر ، وتسعة أعراض ٤٨
الجوهر جنس الأنواع ٤٨
الجنس ينقسم إلى الجسم وغير
الجسم ٤٩
الجسم ينقسم إلى الناهي وغير
الناهي ٤٩

مثال الثالث	٥٢
مثال الرابع	٥٢
خلاصة : الذاتى : جنس ،	
ونوع وفصل . والعرضى :	
خاصة ، وعرض عام	٥٢

الفن الثالث

فى تركيب المفردات ، وأقسام القضايا	٥٣
المركب ينقسم إلى خبر وغيره	٥٣
المركب ينقسم إلى خبر وغيره	٥٣
تعريف الخبر	٥٣
الخبر يكون حملياً وشرطياً	٥٣
الخبر يتركب من موضوع ومحمول	٥٤
تعريف الموضوع والمحمول	٥٤
كل من الموضوع والمحمول قد يكون مفرداً ، وقد يكون مركباً	٥٤
الشرطية تتركب من جزأين	٥٥
كل منهما فى الأصل قضية	٥٥
الجزء الأول	٥٥
الجزء الثانى	٥٥
الفرق بين الشرطى والحملى	٥٥
من وجهين	٥٥
أحدهما	٥٥
الثانى	٥٥

الفرق بين الشرطى المتصل	٥٦
والشرطى المنفصل من وجهين	٥٦
من وجهين	٥٦
أحدهما	٥٦
الثانى	٥٦

قسمة أخرى

القضية تنقسم إلى موجبة وإلى سالبة	٥٧
معنى السلب فى الحملية	٥٧
معنى السلب فى الشرطى المتصل	٥٧
معنى السلب فى الشرطى المنفصل	٥٧
السلب شئ وكون المحمول	٥٧
عدمياً شئ آخر	٥٧

قسمة أخرى

القضية الحملية تنقسم إلى شخصية ومهملة ومحصورة	٥٨
معنى الشخصية	٥٨
معنى المهملة	٥٩
معنى المحصورة	٥٩
القضية الشخصية ليست موضوع	٥٩
بحث فى العلوم	٥٩
المهملة فى قوة الجزئية	٥٩
القضية الشرطية المتصلة تنقسم إلى كلية وإلى جزئية	٦٠
القضية الشرطية المنفصلة تنقسم إلى كلية وإلى جزئية	٦٠

قسمة أخرى	٦٠
القضية تنقسم إلى ممكنة ، وإلى ممتنعة ، وإلى واجبة	٦٠
السلب لا ينافى الحمل ، فالسلب يقال : إنه محمول بالسلب	٦١
الممكن مشترك بين العام والخاص	٦١
معنى الإمكان العام	٦١
معنى الإمكان الخاص	٦١

قسمة أخرى

القضية ونقيضها	٦٢
معنى التناقض	٦٢
شروط التناقض	٦٢
الشرط الأول	٦٢
الشرط الثانى	٦٢
الشرط الثالث	٦٢
الشرط الرابع	٦٣
الشرط الخامس	٦٣
الشرط السادس	٦٣
الشرط السابع	٦٣

قسمة أخرى

القضية وعكسها	٦٤
تعريف العكس	٦٤
السالبة الكلية تنعكس كنفسها	٦٤

ص	٦٥
السالبة الجزئية لا تنعكس	٦٥
الموجبة الكلية تنعكس موجبة جزئية	٦٥
الموجبة الجزئية تنعكس مثل نفسها	٦٥

الفن الرابع

فى تركيب القضايا لتصير قياساً	٦٦
أول الفكر آخر العمل	٦٦
القياس ركنان	٦٦

الركن الأول

صورة القياس	٦٦
التصور ينال بالحد	٦٦
التصديق ينال بالحجة	٦٦
الحجة : إما قياس ، وإما استقراء ، وإما تمثيل	٦٦
اعتبار الغائب بالشاهد	٦٦
أهمها جميعاً هو القياس	٦٦
أهم أنواع القياس البرهان	٦٦
تعريف القياس	٦٧
تنقسم القياس إلى اقترانى واستثنائى	٦٧
تعريف الإقترانى	٦٧
تشتمل القضيتان المكونتان للقياس على أربعة أمور ، تشتركان فى واحد ، فيبقى ثلاثة تسمى حدوداً	٦٧
الحد الأوسط	٦٨
الحد الأصغر	٦٨
الحد الأكبر	٦٨

رد الطرد والعكس إلى الاستقراء	ص	المقدمات كالذهب لها خمسة	ص
من وجهين	٩١	أحوال	١٠١
أحدهما	٩١	الأول	١٠١
الآخر	٩١	الثاني	١٠١
الطريقة الأخرى السبر والتقسيم	٩٢	الثالث	١٠١
فساد طريقة السبر والتقسيم من أربعة أوجه	٩٢	الرابع	١٠١
الأول	٩٢	الخامس	١٠١
الثاني	٩٣	المسلمات ثلاثة عشر قسماً	١٠٢
الثالث	٩٣	الأوليات	١٠٢
الرابع	٩٤	المحسوسات	١٠٣
كيف تصير الأدلة الجدلية	٩٥	التجريبيات	١٠٣
برهاناً؟		المتواترات	١٠٣
القياسات المركبة		القضايا التي قياساتها في الطبع	١٠٣
صورتها	٩٦	معها	١٠٣
الشكل الأول من إقليدس	٩٦	الوهميات	١٠٤
		الوهم لا يقبل شيئاً إلا على وفق	
		المحسوسات التي فيها	١٠٥
الركن الثاني		الوهم يأبى التصديق بوجود لا	
مادة القياس هي المقدمات	١٠٠	هو داخل العالم ولا خارجه	١٠٥
قيمة النتيجة من قيمة المقدمات	١٠٠	المشهورات	١٠٦
الذهب له خمس مراتب	١٠٠	المقبولات	١٠٧
الأول	١٠٠	المسلمات	١٠٧
الثاني	١٠٠	المشبهات	١٠٧
الثالث	١٠٠	المشهورات	١٠٧
الرابع	١٠١	شرح حديث : انصر أخاك	
الخامس	١٠١	ظالماً، أو مظلوماً .. هامش	١٠٨
		المظنونات	١٠٩
		الخيلات	١٠٩

القول في مجازي هذه المقدمات	ص	الثاني	ص
الأولية ، والحسية ، والتجريبية		الثالث	١١٣
والتواترية والتي قياساتها معها		الرابع	١١٤
تصلح للأقيسة البرهانية	١١٠	الخامس	١١٤
فائدة البرهان ظهور الحق		السادس	١١٥
وحصول اليقين	١١٠	السابع	١١٥
المشهورات والمسلمات هي		الثامن	١١٦
مقدمات القياس الجدلي	١١٠	التاسع	١١٦
الأوليات وما معها تستعمل		العاشر	١١٦
في الجدل من حيث أنها			
مشهورات	١١٠	الفن الخامس	
لا تفتقر صناعة الجدل إلى		في الواحد القياس والبرهان ،	
أكثر من المشهورات	١١٠	وفيه أربعة فصول	١١٨
للجدل فوائد	١١٠	الفصل الأول : في المطالب	
الأولى	١١٠	العلمية ، وهي أربعة	١١٨
الثانية	١١٠	مطلب (هل)	١١٨
الثالثة	١١١	مطلب (ما)	١١٨
الرابعة	١١١	مطلب (أى) :	١١٨
الوهميات والمشبهات هي مقدمات		مطلب (لم)	١١٨
الأقيسة المغالطية	١١١	تستعمل (هل) على وجهين	١١٨
المشهورات والمظنونات والمقبولات		أحدهما	١١٨
هي مقدمات القياس الخطائي		الثاني	١١٨
والفقهى وكل ما لا يطلب به		تستعمل (ما) على وجهين	١١٨
اليقين	١١١	أحدهما	١١٨
خاتمة القول في القياس		الثاني	١١٩
مثارات الغلط عشرة	١١٣	مطلب (ما) بالمعنى الأول	
الأول	١١٣	يتقدم على مطلب (هل)	١١٩
		مطلب (ما) بالمعنى الثاني	
		يتأخر عن مطلب (هل)	١١٩

ص

يسأل : (أى) عن الفصل

والخاصة ١١٩

مطلب (لم) على وجهين ١١٩

أحدهما ١١٩

الآخر ١١٩

مطلب (ما) و (أى) للتصور ١١٩

مطلب (هل) و (لم) للتصديق ١١٩

الفصل الثاني : البرهان ينقسم

إلى ما يفيد علة وجود الشيء

وإلى ما يفيد علة التصديق

بالوجود ١٢٠

الأول يسمى برهان (لم) ١٢٠

الآخر يسمى برهان (ان) ١٢٠

مثالهما ١٢٠

الفصل الثالث : فى الأمور

التي عليها مدار العلوم

ص

البرهانية ، وهى أربعة ١٢٢

الأول : الموضوعات ١٢٢

الثانى : الأعراض الذاتية ١٢٢

الثالث : المسائل ١٢٣

الرابع : المبادئ ١٢٥

الفصل الرابع : فى بيان شروط

مقدمات البرهان ، وهى

أربعة ، أن تكون صادقة ،

وضرورية ، وأولية ، وذاتية ١٢٦

أما الصادقة ١٢٦

أما الضرورية ١٢٦

أما الأولية ١٢٦

أما الذاتية ١٢٧

الذاتى يطلق بمعينين ١٢٨

أحدهما ١٢٨

الثانى ١٢٨

الفن الثانى : الإلهيات

العادة جارية بتقديم الطبيعى

على الإلهى ١٣٣

الغزالي قدم الإلهى على الطبيعى ١٣٣

حصر هذا الفن فى مقدمتين

وثلاث مقالات ١٣٣

المقدمة الأولى : فى أقسام

الوجود وأحكامه ١٣٣

المقدمة الثانية : فى سبب

الوجود كله وهو الله تعالى ١٣٣

المقالة الثالثة فى صفاته ١٣٣

المقالة الرابعة : فى أفعاله ونسبة

الموجودات إليه ١٣٣

ص

موضوع العلم الطبيعى ١٣٨

موضوع العلم الرياضى ١٣٩

موضوع العلم الإلهى ١٣٩

المقالة الأولى

فى أقسام الوجود وأحكامه ١٤٠

القسم الأولى : إلى الجوهر

والعرض ١٤٠

الوجود ينقسم فى العقل : إلى

ما يحتاج إلى محل يقوم فيه

وإلى ما لا يحتاج إلى ذلك ١٤١

الوجود الذى يحتاج إلى

محل ينقسم إلى ما يحتاج

إلى موضوع ، وإلى ما يحتاج

إلى هوى ١٤١

معنى الموضوع ١٤٢

معنى الهوى ١٤٢

أقسام الجوهر أربعة : الهوى ،

والصورة ، والجسم ، والعقل

المفارق ١٤٣

إثبات الجوهر ١٤٣

القول فى حقيقة الجسم

تعريف الجسم ١٤٤

ص

المقالة الخامسة : فى كيفية

وجودها منه على مذهب

الفلاسفة^(١) ١٣٣

المقدمة الأولى : فى تقسيم

العلوم ١٣٤

العلوم تنقسم إلى قسمين :

عملى ونظرى ١٣٤

الأول ما يعرف به أحوال أفعالنا ١٣٤

الثانى : ما يعرف به أحوال

الموجودات ١٣٤

العلم العملى ينقسم إلى ثلاثة

أقسام ١٣٥

أحدها : العلم السياسى ١٣٥

الثانى : علم تدبير المنزل ١٣٥

الثالث : علم الأخلاق ١٣٥

العلم النظرى ينقسم إلى ثلاثة

أقسام ١٣٦

أحدها : العلم الأعلى ، الإلهى ١٣٦

الثانى : العلم الأوسط ، الرياضى ١٣٦

الثالث : العلم الأدنى ، الطبيعى ١٣٦

سبب انقسام العلم النظرى إلى

هذه الثلاثة ١٣٦

المقدمة الثانية : فى بيان

موضوعات العلم الأعلى ،

والعلم الأوسط ، والعلم الأدنى ١٣٨

(١) عنى الغزالي بالتنصيص على مذهب الفلاسفة بخصوص هذه المقالة ، مع أن الكتاب كله جار على مذهب الفلاسفة ويسوق على لسانهم ، لأن هذه المقالة يكاد يكون خلاف الغزالي لم فيها كلياً ، أما غيرها من المقالات ، فالغزالي يوافقهم فى أشياء ويخالفهم فى أشياء .

ص

القول في الاختلاف الذي في

تركيب الجسم

المذاهب في الجسم ثلاثة ١٤٧

المذهب الأول : أنه مركب

من آحاد لا تتجزأ ١٤٧

المذهب الثاني : أنه غير

مركب أصلاً ١٤٧

المذهب الثالث : أنه مركب

من الصورة والهيولى ١٤٧

أما دليل بطلان المذهب الأول ،

فإبطال الجوهر الفرد ١٤٧

أدلة بطلان الجوهر الفرد ستة ١٤٧

الدليل الأول ١٤٧

الدليل الثاني ١٤٨

الدليل الثالث ١٤٨

شرح الدليل الثالث باستفاضة

وتوضيحه بالصور . هامش ١٥٠

الدليل الرابع ... توضيحه في

الهامش بالرسم ١٥١

الدليل الخامس ١٥٣

الدليل السادس ١٥٤

* * *

أما دليل بطلان المذهب الثاني ١٥٤

القول في تلازم الهيولى والصورة

الدليل على أن الهيولى لا توجد

خالية عن الصورة أمران ١٥٨

ص

١٥٨

١٦٠

الأول

الثاني

القول في الاعراض

الاعراض تنقسم إلى قسمين ١٦٣

أحدهما : ما لا يحتاج في

تصور ذاته إلى تصور أمر

خارج منه ١٦٣

الثاني : ما يحتاج

القسم الأول نوعان : الكمية

والكيفية ١٦٣

الكمية ١٦٣

الكيفية ١٦٣

القسم الثاني : سبعة أنواع ١٦٤

الإضافة ١٦٤

الآئين ١٦٤

المتى ١٦٤

الوضع ١٦٤

الجلدة ١٦٤

أن يفعل ١٦٥

أن يتفعل ١٦٥

القول في أقسام آحاد

هذه الأعراض

الكمية نوعان : متصلة ومنفصلة ١٦٦

المتصلة أربعة أقسام : الخط ،

والسطح ، والجسم والزمان ١٦٦

تعريف الخط ١٦٦

تعريف السطح ١٦٦

ص

قسمة ثالثة

الموجود ينقسم إلى واحد ، وإلى

كثير ١٨٣

الواحد يطلق حقيقة ومجازاً ١٨٣

الواحد بالحقيقة له ثلاث مراتب ١٨٣

المرتبة الأولى ١٨٣

المرتبة الثانية ١٨٣

المرتبة الثالثة ١٨٤

الواحد بالمجاز له خمسة أقسام ١٨٤

الأول : الإتحاد بالجنس ١٨٤

الثاني : الاتحاد بالنوع ١٨٤

الثالث : بالعرض ١٨٤

الرابع : الإتحاد بالنسبة ١٨٤

الخامس : الاتحاد في الموضوع ١٨٤

لواحق الكثرة ١٨٥

أقسام التقابل أربعة ١٨٥

أحدها : تقابل النفس والإثبات ١٨٥

الثاني : تقابل الإضافة ١٨٥

الثالث تقابل العدم والملكة ١٨٥

الرابع : تقابل الضدين ١٨٥

الفرق بين الضد ، والعدم ١٨٥

قسمة رابعة

الموجود ينقسم إلى ما هو متقدم

وإلى ما هو متأخر ١٨٧

القبلية تطلق على خمسة أوجه ١٨٧

الأول : التقدم بالزمان ١٨٧

الثاني : التقدم بالمرتبة ١٨٧

ص

١٦٦

١٦٧

تعريف الجسم

تعريف الزمان

* * *

الكمية المنفصلة ، فهي العدد ١٦٧

* * *

الكيفية ١٦٨

الألوان ١٦٨

الأشكال ١٦٩

الأعراض السبعة الباقية ١٧٠

قسمة ثانية

الموجود ينقسم إلى كلي ، وجزئي ١٧٤

أحكام الكلي^(١) والجزئي

ولو احقهما ، أربعة ١٧٤

الحكم الأول : الكلي وجوده في

الأذهان لا في الأعيان ...

ومناقشة الغزالي في ذلك

حيث إن ابن سينا يصرح

بغير ذلك ... هامش ١٧٤

الحكم الثاني : شروط وجود

جزئيات للكلي ١٧٨

الحكم الثالث : الفصل لا

يدخل في حقيقة الجنس ١٨٠

الجنس ١٨٠

بيانه ١٨٠

الحكم الرابع : أن كل عرضي

للشيء فهو معال ١٨١

(١) سبق في المنطق بيان حقيقة الكلي والجزئي .

ص	الأول : أنه لا يكون عرضاً	٢١٠
ص	الثاني : أنه لا يكون جسماً	٢١٠
ص	سبب عدم كونه جسماً :	٢١٠
ص	أن كل جسم منقسم	٢١٠
ص	أن الجسم مركب من الهويلى والصورة	٢١١
ص	الثالث : أن واجب الوجود لا يكون مثل الصورة	٢١١
ص	الرابع : أن واجب الوجود لا يكون وجوده غير ماهيته	٢١١
ص	الخامس : أن واجب الوجود لا يتعلق بغيره على وجه يتعلق ذلك الغير به ، على معنى كون كل واحد منهما علة للآخر	٢١٢
ص	السادس : أن واجب الوجود لا يتعلق بغيره على سبيل التضاييف	٢١٢
ص	السابع : أن واجب الوجود لا يتعدد	٢١٣
ص	الثامن : أن واجب الوجود ليس له صفة زائدة على ذاته	٢١٤
ص	التاسع : أن واجب الوجود لا يتغير	٢١٥
ص	العاشر : أن واجب الوجود لا يصدر منه إلا شىء واحد	٢١٦
ص	برهان ذلك	٢١٦

ص	الحادى عشر : أن واجب الوجود لا يقال له جوهر	٢١٦
ص	نصوص للفلاسفة تعارض هذه الدعوى التى يدعيها عليهم الغزالى ... هامش	٢١٦
ص	الوجود لا يصدق على الواجب صدق الجنس	٢١٨
ص	الثانى عشر : أن كل ما سوى واجب الوجود ينبغى أن يكون مرجعه إليه	٢١٩
ص	برهان ذلك	٢١٩
ص	الممكنات لا تخلو من أربعة أقسام	٢١٩
ص	يكون بعضها من بعض ويتسلسل إلى غير نهاية	٢١٩
ص	القسم الثانى : أن تنهى إلى طرف وهذا الطرف علة ، ولا علة له	٢١٩
ص	القسم الثالث : أن تنهى إلى طرف ، ولذلك الطرف علة من جملة معلولاته	٢١٩
ص	القسم الرابع : أن تنهى إلى وجه الحصر فى هذه الأقسام	٢١٩
ص	وجه بطلان القسم الأول	٢٢٠
ص	وجه بطلان القسم الثانى	٢٢٠
ص	وجه بطلان القسم الثالث	٢٢٠
ص	تعين الرابع	٢٢٠
ص	دليل إثبات واجب الوجود	٢٢٠

المقالة الثالثة

ص	فى صفات الأول ، وفيها دعاوى ، ومقدمة	٢٢٣
ص	المقدمة فى كيفية وصف الواجب بأوصاف غير زائدة على ذاته	٢٢٣
ص	الأوصاف خمسة أقسام	٢٢٣
ص	القسم الأول	٢٢٣
ص	القسم الثانى	٢٢٣
ص	القسم الثالث	٢٢٣
ص	القسم الرابع	٢٢٤
ص	القسم الخامس	٢٢٤
ص	أما الدعاوى :	
ص	فأولها : أن المبدأ الأول حى	٢٢٤
ص	برهان كونه حياً أنه عالم بذاته	٢٢٤
ص	برهان كونه عالماً بذاته	٢٢٥
ص	الدعوى الثانية : أن علمه بذاته ليس زائداً على ذاته	٢٢٦
ص	بيانه	٢٢٦
ص	دليل أن العلم هو المعلوم ، والحس هو المحسوس	٢٢٦
ص	الدعوى الثالثة : أن الأول عالم بسائر أنواع الموجودات وأجناسها	٢٢٧
ص	بيانه	٢٢٨

ص	الدعوى الرابعة : علم الأول بسائر أنواع الموجودات إلخ لا يؤدى إلى كثرة فى علمه	٢٢٨
ص	للإنسان فى العلم ثلاثة أحوال إحداها : تفصيل صور المعلومات	٢٢٩
ص	الثانية : حصول الملكة	٢٢٩
ص	الثالثة : وجود العلم إجمالاً	٢٢٩
ص	من أى هذه الحالات علم الواجب	٢٢٩
ص	الدعوى الخامسة : أن الواجب يعلم الممكنات الحادثة	٢٣٢
ص	الدعوى السادسة : أن الواجب لا يعلم علماً زمانياً	٢٣٣
ص	الدعوى السابعة : أن الأول مرید وله إرادة وعناية ، وذلك لا يزيد على ذاته	٢٣٥
ص	بيان ذلك	٢٣٥
ص	الدعوى الثامنة : كونه قادراً كيف يكون قادراً ولا يقدر على افناء السموات والأرض ؟	٢٣٩
ص	جواب ذلك	٢٣٩
ص	الدعوى التاسعة : أن الأول حكيم	٢٤٠
ص	الحكمة تطلق على شيئين	٢٤٠
ص	أحدهما : العلم	٢٤٠
ص	الثانى : الفعل	٢٤٠
ص	الدعوى العاشرة : أنه جواد	٢٤١

- ص
الدعوى الحادية عشرة : أن
الأول مبتهج بذاته ٢٤٢
ابتهاج الملائكة بمطالعة الحضرة
الربوبية ٢٤٢
التقديم لذلك ببيان أصول ٢٤٢
الأصل الأول : بيان معنى
اللذة والألم ٢٤٢
الإدراك في حقنا نوعان :
حسى وباطنى ٢٤٢
كل واحد من هذين الإدراكين
يتقسم إلى ثلاثة أقسام ٢٤٣
أحدها : إدراك ما هو ملائم ٢٤٣
الثانى : إدراك المنافى ٢٤٣
الثالث : إدراك ما ليس بمناف
ولا بملائم ٢٤٣
الأصل الثانى : بيان معنى
الملاءمة ٢٤٣
الأصل الثالث : أن العاقل
الكامل تقوى فيه القوى
الباطنة على القوى الظاهرة ٢٤٤
الأصل الرابع : أن كل قوة
فإن لها لذة إدراك ما هى
قوة عليه ٢٤٤
تفاوت اللذات بتفاوت مشاراتها ٢٤٤
المثارة الأولى : تفاوت القوى
المدركة ٢٤٤
المثارة الثانية : تفاوت الإدراكات ٢٤٥

- ص
المثارة الثالثة : تفاوت المدرك ٢٤٥
الأصل الخامس : اللذة العقلية
أقوى من اللذة الحسية ٢٤٥
الأصل السادس : قد يحدث
الموجب للذة ولا تحصل
اللذة ٢٤٦
نتيجة هذه الأصول : أن الأول
له من البهاء بمقدار ما لذاته
من الكمال ٢٤٧
رأى أرسطو فى لذة الواجب ٢٤٨
خاتمة القول فى الصفات
لا يعرف الغائب إلا بالشاهد ٢٥٠
كيف يكون الأول عالماً بنفسه ؟ ٢٥٠
جواب ذلك ٢٥٠
كيف يعلم الأول غيره ؟ ٢٥٠
جواب ذلك ٢٥٠
كيف يعلم بعلم واحد بسيط
سائر المعلومات ؟ ٢٥٠
جواب ذلك ٢٥٠
كيف يعلم الممكنات كلها ؟ ٢٥٠
جواب ذلك ٢٥٠
كيف يكون ابتهاجه بكماله ؟ ٢٥٠
جواب ذلك ٢٥٠
المقصود أنك لا تقدر على أن
تفهم شيئاً من الله تعالى ،
إلا بالمقايسة إلى شىء فى
نفسك ٢٥١

- ص
كيف يكون وجود بلا ماهية ؟ ٢٥١
جواب ذلك ٢٥١
حقيقة ذات الأول ٢٥١
كيف السبيل إلى معرفة الله
تعالى ؟ ٢٥٢
جواب ذلك ٢٥٢
قول سيد الإنس والجن : (أنت
كما أثبتت على نفسك) ٢٥٢
قول الصديق : « العجز عن
درك الإدراك إدراك » . ٢٥٢
المقالة الرابعة
فى أقسام جميع الموجودات
وينحصر ذلك فى مقدمة وثلاثة
أركان ٢٥٣
الركن الأول : القول فى الأجسام
التي هى فى معقر فلك
القمر ٢٥٣
الركن الثانى : القول فى السموات
وسبب حركاتها ٢٥٣
الركن الثالث : القول فى النفوس
والعقول التي يعبر عنها بالملائكة
الروحانية السماوية والكروبيبين ٢٥٣
المقدمة فيها ثلاثة تقسيمات ٢٥٣
التقسيم الأول : أن الجواهر
باعتبار التأثير والتأثير تنقسم
فى العقل إلى ثلاثة أقسام :
مؤثر لا يتأثر ٢٥٣
ومتأثر لا يؤثر ٢٥٤
ومؤثر متأثر ٢٥٤
التقسيم الثانى : الموجودات تنقسم
إلى ناقص وكامل ٢٥٤
الناقص ينقسم :
إلى ما لا يحتاج إلى أمر خارج
من ذاته ٢٥٤
وإلى ما يحتاج
التقسيم الثالث : للأجسام
خاصة ، وهى تنقسم : إلى
بسيط ، وإلى مركب ٢٥٥
ما هو الجسم البسيط ٢٥٥
ما هو الجسم المركب ٢٥٥
الركن الأول
القول فى الأجسام السفلية ٢٥٥
تركيب الأجسام يدل على
وجود الحركة المستقيمة ٢٥٦
اختلاف الجهتين يدل على
وجود جسم محيط ٢٥٦
الحركة من حيث حدودها تدل
على أن لها سبباً ٢٥٦
حركة السماء حركة دورية ٢٥٦
الحركة فى الجسم تدل على
ميل طبيعى ، وعلى طبع
محرك ، وعلى زمان فيه
الحركة ٢٥٦
اللازم من التركيب الحركة
المستقيمة ٢٥٦
الحركة : إما طبيعية وإما قسرية ٢٥٦

ص	مثال الحركة الطبيعية	٢٥٧
ص	مثال الحركة القسرية	٢٥٧
ص	كل قسم فهو مترتب على الطبع	٢٥٧
ص	الميل الطبيعي يوجب اختلاف	٢٥٧
ص	الجهتين	٢٥٧
ص	معنى كون الجهتين محدودتين	٢٥٧
ص	وأدلة ذلك	٢٥٧
ص	الدليل الأول : أن الجهة إنما	٢٥٧
ص	تكون في بعد مشار إليه	٢٥٧
ص	الدليل الثاني : أن المفهوم من	٢٥٧
ص	الجهة يقتضى أن يكون إلى	٢٥٧
ص	حد معين	٢٥٧
ص	الدليل الثالث : أنا نعقل أن	٢٥٨
ص	تكون الأشياء الواقعة في	٢٥٨
ص	جهة السفلى ، بعضها أسفل	٢٥٨
ص	من بعض	٢٥٨
ص	الدعوى الثانية اللازمة من الدليل	٢٥٨
ص	الأول : أن الجسم المحدد	٢٥٨
ص	لليجهات لا بد أن يكون	٢٥٨
ص	محيطاً	٢٥٨
ص	برهان ذلك	٢٥٩
ص	الدعوى الثالثة : أنه يلزم من	٢٦١
ص	الحركة الزمان	٢٦١
ص	تحقيق معنى الزمان	٢٦١
ص	لكل حركة مقدار من وجهين	٢٦٢
ص	أحدهما : من حيث المسافة	٢٦٢
ص	الثاني : من حيث الإمكان	٢٦٢

ص	الدعوى الرابعة : يلزم من حركة	٢٦٣
ص	الأجسام أن يكون فيها ميل	٢٦٤
ص	إلى جهة	٢٦٤
ص	كل قابل للحركة لا بد أن	٢٦٥
ص	يكون فيه ميل	٢٦٥
ص	برهان ذلك	٢٦٥
ص	لا يتصور زمان لا ينقسم	٢٦٦
ص	الدعوى الخامسة : أن المركبات	٢٦٦
ص	لا تتحرك بالطبع إلا حركة	٢٦٦
ص	مستقيمة	٢٦٦
ص	الحركة الطبيعية تنقسم إلى	٢٦٦
ص	حركتين مستقيمتين	٢٦٦
ص	أحدهما : من المحيط إلى الوسط	٢٦٧
ص	والأخرى : من الوسط إلى المحيط	٢٦٧
ص	الدعوى السابعة : أن حركة	٢٦٧
ص	المركبات تدل على أن لها	٢٦٧
ص	سبباً ، وليسببها سبباً	٢٦٧
ص	الحوادث الكائنة لا بد لها من	٢٦٧
ص	حركة دائمة لا نهاية لها	٢٦٧
ص	برهان ذلك	٢٦٧
ص	حركة السماء سبب لحدوث	٢٦٩
ص	الأشياء من وجهين	٢٦٩
ص	أحدهما	٢٦٩
ص	الآخر	٢٦٩
ص	القول في الأجسام السماوية	٢٧١
ص	وفيه دعاوى	٢٧١
ص	الدعوى الأولى : أنها متحركة	٢٧١
ص	بالإرادة	٢٧١

ص	الدعوى الثانية : أنه لا يجوز	٢٧٢
ص	أن يكون محرك السماء شيئاً	٢٧٢
ص	عقلياً محضاً	٢٧٢
ص	الدعوى الثالثة : أنها ليست	٢٧٤
ص	تتحرك اهتماماً بالعالم السفلى	٢٧٤
ص	الفلك يستحيل عليه الهلاك	٢٧٥
ص	والنقصان	٢٧٥
ص	برهان ذلك	٢٧٥
ص	الأجسام العلوية كاملة ، وهي	٢٧٧
ص	بالفعل	٢٧٧
ص	هل ما يراد لشيء أحسن من	٢٧٧
ص	ذلك الشيء ؟ : الراعى	٢٧٧
ص	يراد من أجل الغنى . والمعلم	٢٧٧
ص	يراد من أجل المتعلم ،	٢٧٧
ص	والنبي يراد لإرشاد أمته	٢٧٧
ص	قول القائل : إن فعل الخير	٢٧٧
ص	حسن ، كلام مشهور	٢٧٧
ص	في موضوع هذه القضية ومحمولها	٢٧٧
ص	بحث وتفصيل	٢٧٧
ص	أما الموضوع الذي هو الخير	٢٧٨
ص	فينقسم إلى ما يكون بالذات ،	٢٧٨
ص	وإلى ما يكون بقصد	٢٧٨
ص	وأما المحمول وهو أنه حسن فينقسم	٢٧٨
ص	إلى ما هو حسن في ذاته	٢٧٨
ص	وإلى ما هو حسن في حق القابل	٢٧٨
ص	وإلى ما هو حسن في حق الفاعل	٢٧٨
ص	الدعوى الرابعة : إثبات العقول	٢٧٩
ص	المجردة	٢٧٩

ص	الحركة تدل على جوهر شريف	٢٧٩
ص	غير متغير	٢٧٩
ص	المحرك قسمان	٢٧٩
ص	أحدهما : يحرك كما يحرك	٢٨٠
ص	المعشوق العاشق	٢٨٠
ص	الثاني : كما يحرك الروح البدن	٢٨٠
ص	الأول ما هو ما لأجله الحركة	٢٨٠
ص	الثاني هو ما منه الحركة	٢٨٠
ص	كيف يتصور أن يكون العقل	٢٨٠
ص	محركاً بطريق العشق ؟	٢٨٠
ص	الجسم يحب التشبه بالعقل ،	٢٨٠
ص	ولذلك ثلاثة شروط	٢٨٠
ص	الأول : أن يكون للنفس الطالبة	٢٨١
ص	للتشبه تصور للوصف	٢٨١
ص	المطلوب ؛ فإن طلب ما لا	٢٨١
ص	يُعرف محال	٢٨١
ص	الثاني : أن يكون ذلك الوصف	٢٨١
ص	عنده جليلاً	٢٨١
ص	الثالث : أن يكون ممكناً حصوله	٢٨١
ص	في حقه	٢٨١
ص	كل ما هو بالقوة من وجه ،	٢٨٢
ص	فهو ناقص	٢٨٢
ص	كل ما هو بالفعل من كل	٢٨٢
ص	وجه ، فهو كامل	٢٨٢
ص	الإنسان في جوهره تارة يكون	٢٨٢
ص	بالقوة ، وتارة يكون بالفعل	٢٨٢
ص	الجسم السماوى لا يكون بالقوة	٢٨٢
ص	في جوهره	٢٨٢

ص	الدعوى الخامسة : أن السموات
٢٨٣	كروية الشكل
٢٨٣	طباق السموات مختلفة بدليلين
٢٨٣	أحدهما
٢٨٤	الثاني
	الدعوى السادسة : أن هذه
	الأجسام السباوية لا يجوز
٢٨٤	أن يكون بعضها علة للبعض
٢٨٥	الجسم لا يصدر منه فعل
٢٨٥	برهان ذلك
	المادة لا تكون قابلة من حيث
٢٨٥	هى فاعلة
٢٨٥	ما به القبول غير ما به الفعل
	الدعوى السابعة : العقول
٢٨٦	المجردة كثيرة

المقالة الخامسة

	فى كيفية وجود الأشياء من
	المبدأ الأول وكيفية ترتب
	الأسباب والمسببات وكيفية
	ارتقائها إلى واحد وهو مسبب
٢٨٨	الأسباب
	الأول واحد من كل وجه .
	والواحد لا يصدر منه إلا
	واحد ... فكيف صدرت
٢٨٨	هذه الكثرة عنه ؟
٢٨٨	الأول صدر منه شيء واحد
	الشيء الواحد الصادر عن الأول
٢٨٩	فيه كثرة من وجوه

ص	وجوه هذه الكثرة : الوجوب
٢٨٩	من وجه وإمكان من وجه
	لكثرة هذه الوجوه صدر منه
٢٩٠	ملك ، وفلك
	ومن الملك صدر عقل آخر ،
	وفلك آخر ، وهكذا حتى
٢٩٠	تم سلسلة العقول والأفلاك
	لم يوقف بالرصد إلا على تسعة
٢٩١	أفلاك
	ابتداء وجود السفليات بعد
٢٩١	وجود الأفلاك
٢٩١	العناصر الأربعة مختلفة الطباق
	العناصر الأربعة قابلة للكون
٢٩١	والفساد
	العناصر الأربعة لها مادة
٢٩١	مشتركة
٢٩١	علة وجود مادتها غير متكررة
	الأجسام السباوية ليست وحدها
٢٩١	سبب وجودها
٢٩٢	وجود المادة بسبب جملة أمور
٢٩٢	أحدها : جوهر مفارق
٢٩٢	ثانيها : الصورة
	فرق بين كون الشيء مستعداً ،
٢٩٣	وبين كونه بالقوة
٢٩٤	يحدث بامتزاج العناصر أجسام
٢٩٤	أولها : الجو
٢٩٤	ثانيها : المعادن
٢٩٤	ثالثها : النبات
٢٩٤	رابعها : الحيوان

ص	ص
	وآخر رتبها : الإنسان
٢٩٤	كيفية حدوث البخار
٢٩٤	كيفية حدوث الدخان
	أتم الامتزاجات مزاج نقطة
٢٩٤	الإنسان
	سبب الاستعدادات الحركات
٢٩٤	السماوية والأرضية
٢٩٤	سبب الصور الجوهر المفارق
	ليست الامتزاجات بالاتفاق ،
٢٩٥	بل أسبابها متسقة على نظام
	إن قيل : الدنيا طافحة بالشرور
٢٩٦	والآفات
	فيقال : لا ينكشف سر القدر
٢٩٧	إلا بذكر معنى الخير والشر
٢٩٧	الخير يطلق على وجهين
	أحدهما : أن يكون الشيء
٢٩٧	موجوداً ومعه كماله
	الآخر : يراد به من يصدر منه
٢٩٧	وجود الأشياء وكما لها
٢٩٧	الأشياء أربعة أقسام
٢٩٧	الأول : ما هو خير محض
٢٩٧	الثاني : ما هو شر محض
٢٩٧	الثالث : ما فيه الخير أغلب
٢٩٧	الرابع : ما فيه الشر أغلب ^(١)
	أما الأول : فقد فاض من
٢٩٧	الأول
٢٩٨	أما الثاني : فلم يوجد منه
	وأما الثالث : فحقه ^(٢) أن لا
	يوجد أيضاً
٢٩٨	وأما الرابع : فينبغي أن يوجد
	هل كان من الممكن أن يخلق
٢٩٩	العالم خيراً محضاً ؟
٢٩٩	الشر في الوجود قليل
٢٩٩	معنى الشر

الفن الثالث : الطبيعيات

٣٠٣	مقصود هذا الفن ينحصر فى
	أربع مقالات
٣٠٣	واحدة : فيما يلحق سائر
	الأجسام
٣٠٣	الثانية : فى حكم البسيط من
	الأجسام
٣٠٣	الثالثة : فى المركبات
	والممتزجات
٣٠٣	الرابعة : فى النفس النباتى ،
	والحيوانى ، والإنسانى

(١) ألت ترى معى أن القسمة الفعلية تقتضى قسماً خامساً ، وهو ما يتساوى فيه الخير والشر ؟
 (٢) نحب أن نعرف هل وقع ؟ أم لا ؟ لا أنه حق أم ليس بحق .

ص

المقالة الأولى

فيما يعم سائر الأجسام ، وهي
أربعة : الصورة ، الهيولى ،
الحركة ، المكان ٣٠٤

القول في الحركة

حقيقة الحركة : أنها فيما هو
المشهور الإنتقال من مكان
إلى مكان وفي الاصطلاح :
السلوك من صفة إلى أخرى ٣٠٤
بيان ذلك ٣٠٤

كل ما هو بالقوة ، وأمكن أن
يصير بالفعل ينقسم : إلى
ما يصير بالفعل دفعة واحدة ٣٠٤
وإلى ما يصير بالفعل دفعة
تدرجاً ٣٠٥

قسمة أولى

للحركة ٣٠٥
لا تقع الحركة إلا في أربعة :
الحركة المكانية ، والانتقال
في الكمية ، وفي الوضع ،
وفي الكيفية ٣٠٥
المكان لا يتصور فيه الإنتقال
دفعة ٣٠٥
في الكون في المكان حركة ٣٠٦
في الوضع حركة ٣٠٦

ص

في الكمية حركة ٣٠٦
كل واحدة من حركة الوضع
والكمية لا تخلو عن الحركة
المكانية ٣٠٦
الكيفية يجوز فيها الانتقال
دفعة ٣٠٦
الانتقال في الجوهر لا يتصور
فيه الحركة ٣٠٦
برهان ذلك ٣٠٦
لا يكون إنسان أشد إنسانية
من آخر ٣٠٦
حق الإنسان أن يعرف به (الحيوان
والناطق) بدل (الحيوان
الناطق) ... هامش ٣٠٦
الحركة المستديرة حركة في
الوضع لا في المكان ٣٠٧
الكمية يتصور فيها حركتان ٣٠٨
إحداهما : بالغذاء ٣٠٨
والأخرى بغير غذاء ٣٠٨

قسمة ثانية

للحركة باعتبار سببها ٣٠٩
الحركة تنقسم :
إلى ما هو بالعرض
وإلى ما هو بالقسر . ٣٠٩
وإلى ما هو بالطبع ٣٠٩
معنى الحركة التي بالعرض ٣٠٩
معنى الحركة بالقسر ٣٠٩
معنى الحركة بالطبع ٣٠٩

ص

الحركة بالطبع تنقسم :

إلى ما تكون بغير إرادة ،
وتخص باسم الطبع ٣١٠
وأن تحرك إلى جهات مختلفة
يسمى نفساً نباتياً ٣١٠
وأن تحرك مع إرادة يسمى
نفساً حيوانياً ٣١٠

قسمة ثالثة

للحركة ٣١١
الحركة تنقسم :
إلى مستديرة ٣١١
وإلى مستقيمة ٣١١
والمستقيمة تنقسم :
إلى ما هو إلى المحيط عن الوسط
ويسمى خفة ٣١١
وإلى ما هو إلى الوسط ، ويسمى
ثقلًا ٣١١

وكل واحد ينقسم :

إلى ما هو إلى الغاية

وإلى ما هو دونه ٣١١

الحركة باعتبار الوسط ثلاث

حركات :

حركة على الوسط ، وهي الدورية

وحركة عن الوسط

وحركة إلى الوسط ٣١١

ص

القول في المكان

للمكان أربع خواص ٣١٢
إحداهما : أن الجسم ينتقل منه
إلى مكان آخر ٣١٢
الثاني : أن الواحد منه لا يدخل
فيه جسمان ٣١٢
الثالث : أن فوق وتحت إنما
يكونان في المكان ٣١٢
الرابع : أن الجسم يقال : إنه
فيه ٣١٢
المذهب الأول : في المكان ٣١٣
المذهب الثاني : في المكان ٣١٥
بطلان الخلاء بدليلين ٣١٥
الدليل الأول : ٣١٥
الدليل الثاني : ٣١٥
الحركة في الخلاء محال بأدلة ٣١٦
أحدها : ٣١٦
الثاني : ٣١٦
الثالث : ٣١٦
حقيقة المكان عند أرسطو ٣١٧

المقالة الثانية

في الأجسام البسيطة والمكان خاصة
الجسم ينقسم إلى البسيط
والمركب ٣١٨
الجسم البسيط ينقسم إلى ما
لا يقبل الكون والفساد ،
كالسماويات ، وإلى ما
يقبل كالعناصر ٣١٨

ص	العناصر تنقسم :
	إلى حار يابس ، كالنار .
	وحار رطب ، كالهواء .
	وبارد رطب كالماء .
٣١٩	وبارد يابس كالأرض
٣١٩	ها هنا سبع دعاوى
	الأولى : أن الأجسام القابلة
	للتغير لا تخلو عن الحرارة
٣١٩	والبرودة ، والرطوبة واليبوسة
	يجوز أن تخلو الأجسام القابلة
	للتغير ، عن : الرائحة ،
٣١٩	والطعم ، واللون
	الدعوى الثانية : أن هذه
	الصفات الأربع أعراض
٣٢١	وليست بصور
	الدعوى الثالثة : أن هذه
	العناصر تقبل الاستحالة
	والتغير
٣٢٢	للحرارة ثلاثة أسباب
٣٢٢	أحدها : أن يجاوره جسم حار
٣٢٣	الثاني : الحركة
٣٢٣	الثالث : الضوء
٣٢٣	وقد خالف في هذا قوم
٣٢٣	وجهة نظرهم
٣٢٣	الكلام على وجهة نظرهم
٣٢٣	القسم الأول من الكلام عليهم
٣٢٥	القسم الثاني من الكلام عليهم

ص	القسم الثالث : من الكلام
٣٢٥	عليهم
	والكلام على القسم الثالث من
٣٢٥	وجوه
٣٢٥	الأول :
٣٢٥	الثاني :
٣٢٥	الثالث :
٣٢٥	الرابع :
٣٢٥	الخامس : ٣٢٥
٣٢٦	السادس : ٣٢٦
٣٢٦	السابع
	الدعوى الرابعة : أنها تقبل
٣٢٧	مقدار أكبر أو أصغر
	الاستدلال بالمشاهدة على صحة
٣٢٧	ذلك
	الدعوى الخامسة : أن هذه
	العناصر يستحيل بعضها إلى
٣٢٨	بعض
٣٢٨	برهان ذلك
	الدعوى السادسة : أن السفليات
٣٢٩	قابلة للتأثر من السماويات
	الدعوى السابعة : أن هذه
	العناصر ينبغي أن تكون في
٣٣٢	وسط السماويات
٣٣٣	المكان الطبيعي للجسم

ص	ص
	المقالة الثالثة
٣٤٦	في المزاج والمركبات
	والنظر فيها من خمسة أمور
٣٤٦	النظر الأول : في حقيقة المزاج
	المزاج ينقسم في الوهم : إلى
	معتدل ، وإلى مائل
	النظر الثاني : في الإختلاط
٣٤٧	الأول بين العناصر
٣٤٧	الأرض على ثلاث طبقات
٣٤٧	الطبقة السفلى : وهي ما تكون
	حول المركز
٣٤٧	وفوقها طبقة تختلط بها
٣٤٧	وفوقها طبقة هي وجه الأرض
٣٤٧	النار طبقة واحدة محرقة
	النظر الثالث : فيما يتكون في
٣٤٨	الجو من ماء البخار
	الحالة هي الدائرة المحيطة بالقمر
	النظر الرابع : فيما يتكون من
	مادة الدخان
	النظر الخامس : في المعادن
	المقالة الرابعة
	في النفس النباتي ، والحيواني ، والإنساني
٣٥٠	القول في النفس النباتي
٣٥٠	هذه النفس لها ثلاثة أفعال
٣٥١	الأول : التغذية
٣٥٢	الثاني : التنمية
٣٥٢	الثالث : التوليد
٣٥٢	القول في النفس النباتي
٣٥٢	هذه النفس لها ثلاثة أفعال
٣٥٢	الأول : التغذية
٣٥٣	الثاني : التنمية
٣٥٤	الثالث : التوليد
٣٥٤	القول في النفس النباتي
٣٥٤	هذه النفس لها ثلاثة أفعال
٣٥٤	الأول : التغذية
٣٥٤	الثاني : التنمية
٣٥٤	الثالث : التوليد

القول في تحقيق

الإدراكات الظاهرة

حس اللمس

الشم

السمع

الذوق

البصر

الإبصار

رأى أرسطو في الإبصار

رأى آخر في الإبصار

نقد هذا الرأي من وجوه

الوجه الأول	٣٥٤
الوجه الثاني	٣٥٤
الوجه الثالث	٣٥٤

القول في الحواس الباطنة

وهي خمسة: الحس المشترك، القوة المتصورة، القوة الوهمية، القوة الذاكرة	٣٥٦
تعريف الحس المشترك وبيان وظيفته	٣٥٦
تعريف القوة المتصورة وبيان وظيفتها	٣٥٦
تعريف القوة الوهمية، وبيان وظيفتها	٣٥٦
تعريف الذاكرة، وبيان وظيفتها	٣٥٦
تعريف المتخيلة، وبيان وظيفتها	٣٥٧

القول في النفس الإنساني

وهو قوتان: عالمة، وعاملة	٣٥٩
القوة العالمة تنقسم: إلى القوة النظرية، والقوة العملية	٣٥٩
تعريف القوة النظرية وبيان وظيفتها	٣٥٩
القوة العملية وبيان وظيفتها	٣٥٩
لنفس وجهان: وجه إلى الجنب العالية ووجه إلى الجنب السفلة	٣٦٠

وظيفة النفس باعتبار الجنب العالية	٣٦٠
وظيفة النفس باعتبار الجنب السفلة	٣٦٠
أخذ النفس للصور على مراتب الأول: إدراك البصر	٣٦٠
وظيفة البصر والخيال جسمانية القوة الوهمية تدرك من المحسوسات	٣٦٠
معاني محسوسة ترتب الإدراكات بعضها وراء بعض	٣٦١
للحس العقلية مراتب المرتبة الأولى	٣٦٢
العقل الحيواني، والعقل بالقوة الصور المعقولة نوعان	٣٦٢
أحدهما: نوع الأوليات الثاني: نوع المشهورات	٣٦٢
العقل بالملكة العقل بالفعل العقل المستفاد	٣٦٢
المدرک للمعقولات جوهر قائم بنفسه	٣٦٢
الجوهر المدرک للمعقولات هو النفس، ويدل عليها عشرة أمور	٣٦٢
سبعة هي علامات، وثلاثة هي أدلة	٣٦٢
العلامة الأولى: الحواس المدركة بآلة تضعف بضعف الآلة	٣٦٣

العلامة الثانية: أن الحواس لا تدرك آلتها	٣٦٣
العلامة الثالثة: أن الحواس لا تدرك كيفيتها	٣٦٣
العلامة الرابعة: أن الحواس لا تدرك نفسها	٣٦٣
العلامة الخامسة: إذا أدركت القوى لم يدركها الضعيف بعده	٣٦٣
العلامة السادسة: لو هجم عليها مدرک قوى ضعفت الآلة وفسدت	٣٦٣
العلامة السابعة: القوى الجسمانية تضعف بعد الأربعين	٣٦٣
هذه الأمور السبعة هي في النفس على عكس ما ما هي في الحواس	٣٦٣
ضعف القوة العقلية بالمرض له سببان: أحدهما الثاني	٣٦٤
العلامة الثامنة: وهي البرهان العقلي الأول:	٣٦٤
العلامة التاسعة: وهي البرهان العقلي الثاني:	٣٦٧
العلامة العاشرة: وهي البرهان العقلي الثالث:	٣٦٧
العلامة الحادية عشرة: وهي البرهان العقلي الرابع:	٣٦٨

برهان أن النفس لا تنفى	٣٦٨
النفس إما واحدة، وإما كثيرة	٣٦٨
بطلان كونها واحدة	٣٦٩
دليل كثرتها	٣٦٩
التناسخ	٣٦٩
برهان بطلان التناسخ	٣٧٠

المقالة الخامسة

فيما يفيض على النفوس من العقل الفعال	٣٧١
وفي هذه المقالة عشرة أمور: دلالة النفس على العقل الفعال. كيفية فيضان العلوم عليها منه. وجه سعادة النفس به بعد الموت وجه شقاوة النفس المحجوبة عنه بالأخلاق المذمومة. سبب الرؤيا الصادقة، والرؤيا الكاذبة. سبب إدراك النفس علم الغيب. اتصالها بعالم العلوم. سبب رؤيتها صوراً لا وجود لها في الخارج. معنى النبوة والمعجزات وطبقاتها. وجود الأنبياء ووجه الحاجة إليهم الأمر الأول: دلالة النفس على العقل الفعال	٣٧١
الأمر الثاني: كيفية حصول العلوم في النفس	٣٧٢

ص	ص
أحدهما : للنفس قوة لا تشغلها	الأمـر الثالث : السعادة ٣٧٣
الحواس ٣٧٨	الأمـر الرابع : الشقاوة ٣٧٤
الثاني : غلبة اليأس والحرارة	قول النبي صلى الله عليه وسلم
على المزاج ٣٧٩	(أشد الناس عذاباً يوم
الأمـر الثامن : سبب رؤية	القيامة ، عالم لم ينفعه الله
الإنسان في اليقظة صوراً	بعلمه) ٣٧٥
لا وجود لها ٣٧٩	قوله صلى الله عليه وسلم (من
الإبصار ٣٧٩	ازداد علماً ، ولم يزد
الأمـر التاسع : في أصول	هدى ، لم يزد من الله
المعجزات والكرامات ٣٨٠	إلا بعداً) ٣٧٥
ولذلك ثلاث خواص ٣٨٠	الأمـر الخامس : سبب الرؤيا
الخاصة الأولى : قوة النفس	الصادقة ٣٧٦
في جوهرها ٣٨٠	الأمـر السادس : أضغاث
الخاصة الثانية : للقوة النظرية ٣٨٢	الأحلام ٣٧٧
الخاصة الثالثة : للقوة المتخيلة ٣٨٣	الأمـر السابع : معرفة سبب
طبقات النبوة ٣٨٣	الغيب في اليقظة ٣٧٨
الأمـر العاشر : النبي لا بد له	إمكان ذلك من وجهين :
أن يدخل تحت الوجود ٣٨٤	

* * *

في الصحيفة ١٥٨ السطر الخامس تقرأ العبارة هكذا (والدليل على أن الهيولى)

* * *

في الصحيفة ٢٠٣ في السطر السابع عشر ، تقرأ العبارة هكذا (قسمة ثامنة) .

ذخائر العرب

مجموعة فريدة يشترك فيها علماء الشرق والغرب لبعث الكنوز العربية الخالدة،
تقدم إلى جمهور القراء في أنصع حلة من التحقيق الدقيق وجمال الإخراج .

- ١ - مجالس ثعلب (قسمان) .
- ٢ - جمهرة أنساب العرب لابن حزم
- ٣ - إصلاح المنطق لابن السكيت
- ٤ - رسالة الغفران لأبي العلاء المعري
- ٥ - ديوان أبي تمام (شرح التبريزي) ظهر منه المجلدات الأول والثاني والثالث
- ٦ - حلية القربان وشعار الشجمان لابن هذيل الأندلسي
- ٧ - طبقات فحول الشعراء لابن سلام
- ٨ - حى بن يقطان لابن سينا وابن طفيل والسهروردى
- ٩ - الورقة لمحمد بن داود بن الجراح
- ١٠ - المغرب فى حلى المغرب لابن سعيد المغربي (قسمان).
- ١١ - نسب قریش لمصعب الزبيرى
- ١٢ - إعجاز القرآن للباقلانى
- ١٣ - اللزوميات لأبي العلاء المعري ظهر منها الجزء الأول
- ١٤ - الفصوص الياضعة لابن سعيد أبي الحسن على بن موسى الأندلسي
- ١٥ - تهافت الفلاسفة للإمام الغزالي
- ١٦ - ثلاث رسائل فى إعجاز القرآن للرماني والخطابي وعبد القاهر الجرجاني
- ١٧ - الإحاطة فى أخبار غرناطة للوزير لسان الدين بن الخطيب
- ١٨ - مذكرات الأمير عبد الله
- ١٩ - سير أعلام النبلاء لشمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي
- ٢٠ - طبقات فحول الشعراء لابن المعتز
- ٢١ - شجر الدر للإمام أبي الطيب عبد الواحد بن على الغفوى
- ٢٢ - الإشارات والتنبيهات لأبي على بن سينا
- ٢٣ - البخلاء للجاحظ
- ٢٤ - ديوان امرئ القيس
- ٢٥ - الموازنة بين أبي تمام والبحترى للآمدى
- ٢٦ - شرح ديوان صريع الغواني : مسلم بن الوليد الأنصارى
- ٢٧ - أنساب الأشراف لأحمد بن يحيى البلاذرى
- ٢٨ - نساء الخلفاء لابن الساعى الخازن البغدادى
- ٢٩ - مقاصد الفلاسفة
- ٣٠ - تاريخ الطبرى

دارالمعارف للطباعة والنشر والتوزيع